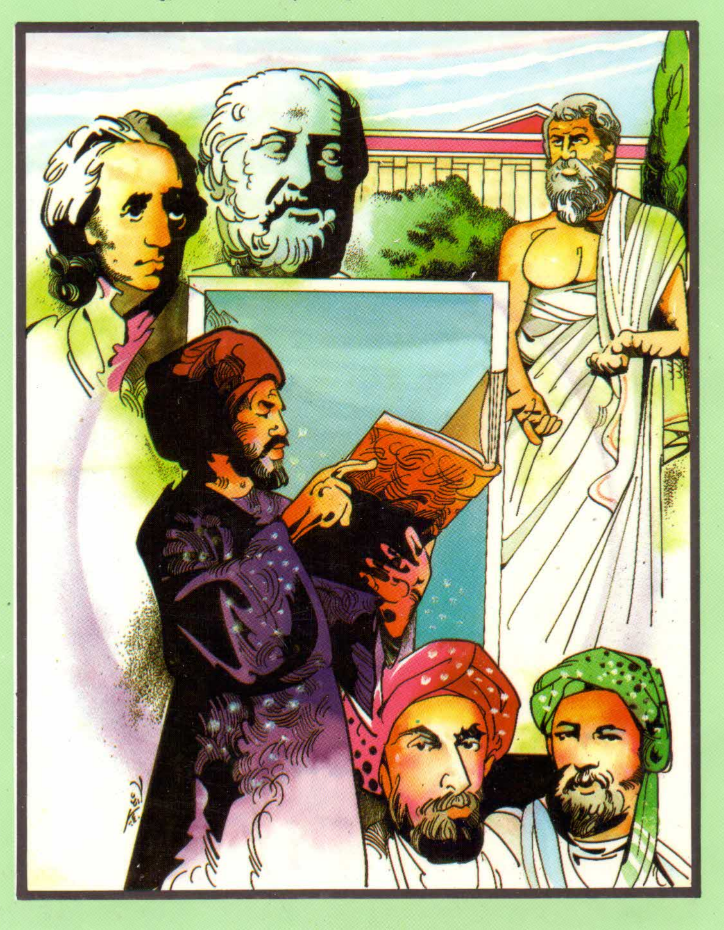
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

وليم جيمس

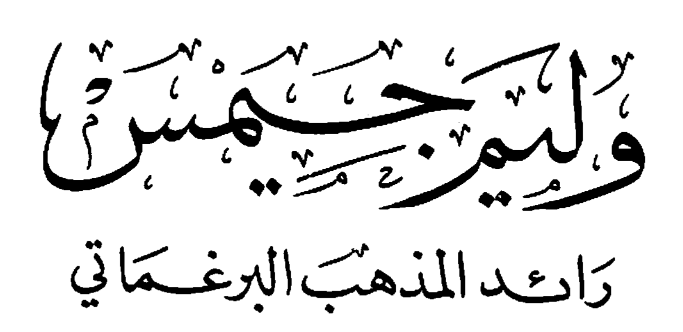
رائد المذهب البرغماتي



دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣ ٣ ٢١ ٢٠٦٠ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٣٧٨١٣٧٣/٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٣ ٣ ٢١ ٢٠٦٠/٩٦١١/٠٠

الأعلام من الفلاسفة



إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

يحتل علم النفس موقع الصدارة بين العلوم الإنسانية في القرن العشرين نظراً لأهمية هذا العلم الذي يهدف إلى دراسة الهندسة البشرية من أجل توفير الحياة السعيدة للأفراد والجماعات، وقد اتّسعت ميادين علم النفس وعمّت تطبيقاته جميع نواحي الحياة حتى أصبح من الضروري لكل فرد في أسرته أو كل عامل في موقعه أن يلمّ بمبادىء أو أصول هذا العلم الحديث.

ونظراً لأهمية علم النفس للارتقاء بمختلف المجالات فقد أصبحت دراسته أساسية في كثيرٍ من الكليّات الجامعية والمعاهد العليا على اختلاف نوعياتها، وأقبل الطلاب على دراسته رغبة منهم في فهم أنفسهم وفهم غيرهم، وتحسين أساليب سلوكهم وسلوك غيرهم.

وعلم النفس دراسة علمية موضوعية قائمة على خلاصة خبرات علمية وعملية وتجارب تطبيقية طويلة بتدريس علم النفس في كليات الآداب والطبّ والتربية والخدمة الاجتماعية وغيرها من الكليات العسكرية، لذلك رُوعِيَ فيه اختيار الموضوعات التي تُعين

هؤلاء الطلاب على استيعاب مناهجهم الدراسية في ميادين علم النفس.

ويمتاز الربع الأخير من القرن العشرين بالصبغة الإنسانية الأمر الذي دعا جميع الدول المتقدمة والنامية أن تسعى جاهدة إلى العناية الفائقة بالإنسان حتى أصبح الإنسان كفرد وكمجموع هو محور الحياة في السنوات الأخيرة، ومن هنا كان على العلوم الإنسانية أن تتبوّأ مركزها الطبيعي.

ولمّا كان علم النفس يهدف إلى دراسة الهندسة البشرية، فقد احتلّ موقع الصدارة بين العلوم الإنسانية نظراً لأهمية هذا العلم في توفير الحياة السعيدة للأفراد والجماعات، كما أنه يبحث في التكوين العقلي للإنسان للتعرّف على دوافع سلوكه وقدراته الطبيعية لمساعدته على تحديد أسلوب حياته وحلّ مشاكله، ويشترك علم النفس في هذا الهدف مع العلوم الإنسانية الأخرى.

وحيث إن علم النفس يعتبر أحد العمد الحضارية التي تُسهِم إسهاماً إيجابياً في تحقيق رضاء الفرد وسعادته فقد أصبح لزاماً عليه أن يجابه هذا التحدّي ويتجه إلى دراسة الإنسان والبحث فيما يأتي:

١ ـ يبحث علم النفس في كل ما يفعله الإنسان سواء ما يقوله في أحاديثه أو يصدر عنه من سلوك حركي، وجسمي، ولفظي، وعقلي، واجتماعي، وانفعالي.

٢ ـ يبحث علم النفس في كل ما يشعر به الإنسان من راحة أو تعب وضيق من اتّزان أو انفعال، من رغبة أو عزوف.

٣ ـ يبحث علم النفس في كل ما يدركه الإنسان: كيف يتعلّم، وكيف يتذكّر، كيف يصمّم، وكيف يفكّر، كيف يتخيّل، وكيف يبتكر، لماذا يثور، ولماذا ينفعل، لماذا يحبّ ويكره، ولماذا يخاف ويغضب.

وفي كل هذه المباحث يحاول علم النفس أن يعطي تفسيراً لهذا السلوك ودوافع التصرفات المختلفة التي نشأت من علاقة الإنسان في البيئة التي يعيش فيها.

ويعتبر علم النفس في صورته الحديثة علماً جديداً؛ لأنه كان يدرس ضمن دائرة الفلسفة، ثم أخذ ينفصل عنها بالتدريج، ثم تأثّر بعد ذلك بأبحاث ونظريات علوم الحياة، ثم استقامت طرائقه، ووضح منهجه وأسلوبه، وتحدّد ميدانه، فأصبح اليوم علماً قائماً بذاته، له مبادئه ونظرياته وتطبيقاته، وقوانينه العلمية.

ومما يدلّ على أن بذور هذا العلم متأصّلة وموجودة منذ وُجِد الإنسان، وإن كانت قد اتخذت صوراً مختلفة على مرّ الزمن وتعاقب العصور، إننا نجد المفاهيم النفسانية والمعاني ذات الأصل السيكلوجي موجودة في جميع اللغات واللهجات، ففي قواميس اللغات واللهجات القديمة والحديثة عند الشعوب المختلفة نجد كثيراً من العبارات والمعاني النفسية كالحبّ، والكراهية والغضب،

والأمل، واليأس، والطموح، والتراجع، والتفكير، والانفعال، وهكذا.

ودراسة علم النفس محبّبة إلى كل إنسان، والواقع أن كل واحد منّا له تكوينه وخصائصه وصفاته ورغباته وآماله ومطامعه ومسالكه، ويحمل في نفسه «معمله الخاصّ» الذي يستطيع به أن يتأمّل ما يجري في نفسه ويقارنه بما يجري في نفوس الغير بما يلاحظه من سلوكهم، وأن يطابق بين إحساساته وبين الآراء والتفسيرات العلمية التي يصادفها.

وكلما زادت قوة الشخص على الملاحظة والمقارنة المبنيّة على الخبرة بطباع الناس، وأساليب سلوكهم كلما زادت قدرته على الحكم على تصرفات نفسه وتصرّفات غيره، وكلما أمكنه تحسين أساليب سلوكه بما يحقّق مزيداً من السعادة في حياته.

غير أن التصرّفات الظاهرية للأفراد والجماعات ليست دائماً على درجة من البساطة بحيث يستطيع أن يفسّرها الشخص العادي الذي لم يسبق له دراسة علم النفس.

ذلك لأن كل مظهر من مظاهر السلوك يعتبر نتيجة لجملة عوامل تفاعلت مع بعضها في نفس الشخص بحيث ينتج عن تفاعلها ذلك السلوك، وغالباً ما تكون هذه العوامل معقّدة وغير واضحة حتى لصاحبها نفسه؛ لأن بعضها يكون شعورياً ومرتبطاً بإرادة الشخص، وبعضها الآخر يكون لا شعورياً ولا سلطان لصاحبه عليها.

وبعض هذه العوامل يكون له أصل بيولوجي مرتبط بوظائف أعضاء الجسم وتفاعلات التكوين الكيمياوي والغددي والدموي للجسم، بينما يكون البعض الآخر له أصل نفسي مرتبط بالدوافع والحاجات النفسية، أو الاستجابات الغريزية والعاطفية، أو مقتضيات التوازن النفسي التي يتطلبها الموقف الراهن للشخص في البيئة المحيطة به في الزمان والمكان الذي صدر فيه هذا التصرّف.

ونظراً لتعقّد النفس البشرية، وتشعّب بواعث السلوك، ودوافع تصرفات الإنسان، فقد أصبحت دراسة علم النفس أمراً ضرورياً. ولا يصحّ إذن أن يكون حقّ الكلام في علم النفس وحقائقه أمراً مشاعاً للجميع، بل ينبغي أن يُترك هذا الأمر لمَن درسوا علم النفس دراسة منظّمة مبنية على أساليب البحث العلمي، وتعرف حقائق العلم وقواعده على حقيقتها.

فكثيراً ما نصادف أفراداً يتحدّثون عن مصطلحات نفسية في غير معناها الصحيح، ويلقون أحكاماً خاطئة على تصرفات غيرهم في ثوب من العبارات ذات الأصل النفسي، وقد يتسبّب عن ذلك بلبلة في الأفكار، وأخطار لا يُستهان بها بسبب عدم القدرة على تحديد المعاني الحقيقية واستعمال الألفاظ والمصطلحات النفسية في غير مدلولاتها الصحيحة.

وبالرغم من أن حقائق علم النفس مأخوذة من الحياة الواقعية للناس مما يجعلها تبدو أحياناً كما لو كانت معلومات بديهية

وملموسة. . . إلاّ أن من الخطأ ترديد العبارات النفسية من غير فهم دقيق لها وبدون فهم مدلولها.

وإذن فلا بدّ من الدراسة العلمية لحقائق علم النفس، والإفادة من خِبرة العلماء السابقين وآرائهم فيه، ومتابعة تطوّر نظريات علم النفس وتطبيقاته الحديثة في ميادين الحياة المختلفة.

ويعتبر وليم چيمس في نظر الأوساط السيكولوجية المعاصرة عَلَماً من أعلام علم النفس الكلاسيكي ولم يعد من رجال الصف الأول في علم النفس التجريبي، ورغم ذلك فالمعروف أنه لا يزال يحتلّ مكانه من الفلسفة المعاصرة.

إن لوليم چيمس أبحاثه الجديرة بالاعتبار في علم النفس والفلسفة معاً. فهو الذي أقام أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة عام ١٨٧٦ حيث كان يدرس فيه علم النفس الفسيولوجي، وله نظرياته النفسية الجديدة التي سجّلها في كتابه المشهور «مبادىء علم النفس». وكان أولها من الأهمية نظريته الجديدة في مجرى الشعور. وأبحاثه في العلاقة بين العقل والجسم إذ شغلته هذه العلاقة طول حياته العلمية والفلسفية. وقد كان مؤمناً أول مرة بالنظرية الآلية، ثم عدل عنها إلى نظرية التفاعل، وله نظرياته الجديدة في الإحساس والإدراك الحسّي والانفعال والانتباه والإرادة والتفكير والعادة وقوانينها وطبيعة العقل ووظيفته وتحليل النفس وصلة ذلك بالشعور، وما تحت الشعور. وله بعد ذلك أبحاثه

ونتائجه التي وصل إليها من دراسته لعلم النفس المرضي.

ولوليم چيمس جانب آخر - وهو موضوع هذا الكتاب - هو جانبه الفلسفي، فقد كان مهتماً بالمشكلات الفلسفية الهامّة سواء ما كان منها في المنهج ونظرية المعرفة أو الميتافيزيقا أو النظريات الخلقية والدينية، وهو لا يزال في العشرين من عمره، وظلّ متعلّقاً بها حتى مات. كانت في نفس وليم چيمس رغبة أصيلة للتفلسف إذ قال: «الفلسفة صناعة غريبة قد تكون أشرف الصناعات وقد تكون أتفهها. وأيّاً ما كان أمرها فهي بناء لا هدم، وهي في ذلك كالفن تماماً. يحاول الإنسان دائماً أن يفكّر ويتأمّل. كما يحاول دائماً أن يجعل منزله أجمل مما هو. يتفلسف الفيلسوف كما يحب المحبّ. وقد لا تكون نتائج فلسفته نافعة له، ومع ذلك فهو يُشبع رغبة أصيلة فيه».

ولا يزال يرتبط اسم وليم چيمسٍ بالمذهب البرجماتي وهو مذهب كثيراً ما لاكته الألسُن، وكثيراً ما أُسيء فهمه، واستخدم استخداماً شعبياً بغيضاً، وهدفنا من هذا الكتاب إبراز هذا المذهب الذي نادى به چيمس على حقيقته فهو مذهب له قيمته بين المذاهب الفلسفية: إنه منهج فلسفي مستقل يسمّيه أصحابه المنهج البرجماتي. وله رأيه في المناهج الفلسفية، وإنه نظرية مستقلة في المعرفة يسمّيها أصحابها النظرية البرجماتية في الصدق. وإنها كذلك ميتافيزيقية. وأخرى خلقية ودينية، فالمذهب البرجماتي إذن مذهب

فلسفي متسق، خلاف ما ادّعى الكثيرون. إن المذهب البرجماتي عند چيمس وجهة نظر شاملة يفسّر في ضوئها الإنسان والكون حيث هو منهج ونظرية معرفية وميتافيزيقية وخلقية ودينية، ولم يرضَ وليم چيمس أن يكون له مذهب فلسفي بمعنى ذلك البناء الشامخ الذي يُقيمه الفيلسوف مترابط الأجزاء متشابك التفاصيل ذلك الترابط المنطقي والتشابك الضروري. فقد رأى چيمس أن المنطق ليس ضرورياً دائماً وفي كل شيء فليس هو كل شيء في طبيعة الإنسان: إذ للإنسان إدراك ووجدان وإرادة وليس إدراكاً فحسب.

وكتبه،

كامل محمد محمد عويضة
جمهورية مصر ـ المنصورة
عزبة الشال ـ ش جامع نصر الإسلام،

وليــم چيمس

(١٨٤٢ - ١٩١٠ م)

أ - نشأته وتاريخ حياته:

وُلِدَ وليم چيمس في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ بنيويورك، وكان أكبر خمسة من الإخوة. وكان لأبيه هنري چيمس أثر كبير في تربيته: كان الأب متديّناً من أتباع كالڤن. ولم يكن في حاجة لوظيفة ليرتزق منها، بل كان له دخل كبير ولذا صرف وقته في القراءة والاطّلاع والسفر والرحلات. وأبرز شيء يُلاحَظ في تاريخ حياة هذه الأسرة هو كثرة الرحلات مما أثّر في شخصية وليم چيمس ومما يدلّ على أن تعليمه لم يكن منظّماً بل تنقّل في مدارس وكليات عديدة. ويقال إن أول رحلة لوليم كانت وعمره سنتان. كما يقال إن أطول مدة قضاها وليم چيمس في الولايات المتحدة كانت ستّ سنوات.

سافرت أُسرة هنري إلى أُوروبا في سنة ١٨٤٤ وعادت في سنة ١٨٤٥. ودخل وليم مدارس نيويورك وهو في التاسعة ولم تعجبه تلك المدارس فسافرت الأسرة إلى أوروبا وتنقّل وليم في مدارس لندن وباريس وجنيف. ودخل وليم الكلية المحلية في بولونيا سنة ١٨٥٦، وبعد ذلك بسنتين غادرت الأسرة بولونيا متّجهة إلى نيوپـرت بجزيرة رودس، وقضت هناك خمسة عشر شهراً عادت بعدها إلى

جنيف حيث دخل وليم الكلية هناك. وفي سنة ١٨٦٠ ذهبت الأسرة إلى بون بألمانيا وكانت هذه الرحلة أول فرصة لوليم لأن يتعلّم اللغة الألمانية وكان قد أتقن وقتئذ اللغة الفرنسية واللاتينية وبعض العلوم الطبيعية. لكنه كشف في هذه المرحلة كراهيته للرياضة والمنطق وشعر أنه ضعيف فيهما.

وعادت الأسرة في سنة ١٨٦١ إلى نيويورك. وتبدأ حياة وليم العلمية في مرحلة مستقرة نوعاً ما في تلك السنة. إذ دخل مدرسة لورنس العلمية قسم الكيمياء بهارڤارد. وكانت سنّه التاسعة عشرة، ولم يرَ أستاذه في الكيمياء تشارل إليـوت Ch. Eliot فيه تفـوّقاً وامتيازاً، فتنبّه وليم لذلك، فترك قسم الكيمياء السنة التالية واتجه نحو قسم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالمدرسة.

وقد واجه وليم وهو في الحادية والعشرين مشكلة اختيار أحد طريقين: التاريخ الطبيعي أو الطب، واستقرّ رأيه على الاستمرار في دراسة الطبّ. ولذا دخل القسم الطبّي بجامعة هارڤارد في سنة ١٨٦٤. واختاره أستاذه في الجيولوجيا لويس أجازيس Agaziss ضمن جماعة من الطلبة ليصاحبوه في رحلة كشفية إلى نهر الأمزون بالبرازيل في سنة ١٨٦٥. وما إن وصل وليم إلى الأمزون حتى سئم الرحلة وقال في خطاب لأبيه: إذا كنت أكره شيئاً فهو الجمع وأعتقد أن هذا العمل ليس مناسباً لقدراتي العقلية. ولقد أحسّ وليم في هذه الرحلة بمتاعب صحية كثيرة فشكا من مرض الجدري وشعر بإعياء شديد؛ وعاد بعد سنة ليواصل دراساته الطبيّة.

وفي سنة ١٨٦٧ عيّن وليم چيمس طبيباً بالمستشفى العامّ

لمساتشوستش. ولكنه شعر وقتئذ ببعض الأمراض فلازمه الأرق واضطراب الهضم وأوجاع العين وآلام في الظهر وانحطاط في روحه المعنوية. وأشارت عليه أسرته أن يسافر إلى أوروبا للاستشفاء. ولقد شجّعه على السفر أنه وجد فيه فرصة لمتابعة تطوّرات علم وظائف الأعضاء والاتصال بعلماء النفس هناك.

وعاد وليم چيمس من أوروبا في سنة ١٨٦٨ ليتمّ دراسته الطبية وانقطع لها حتى نال شهادة الدكتوراه في الطب في السنة التالية.

ولكن المرض ظلّ ملازماً لوليم بل اشتدت وطأته في سنة ١٨٧٠ وتذكر هذه السنة بأزمات صحية لچيمس أتبعتها أزمات نفسية حادّة. أصيب في هذه السنة بالتخليط (الوسوسة) كما أصيب بالوهم من المرض. وحامت حوله شكوك فكرية مثل عدم تخلّصه من الرغبة في ردّ كل شيء في الإنسان إلى عوامل عضوية. ومثل الخوف من سلطان الجبرية والخشية من ألاّ يكون للإنسان إرادة فلم يستطع أن يهرب من وساوسه. وسأعود إلى هذه الحالة المرضية بعد ذلك.

ومن حُسْن حظ وليم أن خلت وظيفة مدرّس في علم وظائف الأعضاء في هارڤارد فعرض تشارل إليوت على وليم هذه الوظيفة فقبل، وقد كانت فرصة ليشفى من أمراضه.

ولقد أصبح وليم جيمس مدرّساً للتاريخ الطبيعي في سنة ١٨٧٤، ثم مدرّسا للتشريح المقارن وفسيولوجية الحيوانات الفقرية، وألقى محاضرات كثيرة عن صلة علم وظائف الأعضاء بعلم النفس. وظلّ يدرس هذه المواد والموضوعات خمس سنين. وفي سنة

١٨٧٦ أعطى دروساً في علم النفس الفسيولوجي حيث أسّس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة.

وقد التقى في هذه السنة بالآنسة أليس Miss Alice التي أصبحت زوجة له من سنة ١٨٧٨ . ولقد زالت أمراض چيمس بعد الزواج إذ كانت زوجته تقدّر ميوله العقلية والشخصية وكانت تشاركه في كل ما يهتمّ به.

وكان قد تعاقد چيمس قبل زواجه بسنة مع الناشر هنري هولت على أن يخرج له كتاباً في علم النفس. ونشر چيمس كتاب مبادىء علم النفس في جزءين بعد ذلك بإحدى عشرة سنة. ومن الطريف أن چيمس كتب مقدمة كتابه هذا وهو في شهر العسل.

ولقد أصبح چيمس أُستاذاً مُساعِداً للفسيولوجيا في سنة ١٨٨٠ ثم أُستاذاً مساعِداً للفلسفة بهارڤارد. وفي سنة ١٨٨٥ أصبح وليم حيمس أُستاذاً للفلسفة.

وأُعجب العالم أجمع بكتاب المبادىء فألحّ عليه الناشرون أن يكتب موجزاً للكتاب الكبير ليناسب الطلبة فنشر في سنة ١٨٩٢ موجزاً لمبادىء علم النفس كان عنوانه Psychology: A Briefer course[1] وأشار عليه تلاميذه أن يكتب كتاباً في علم النفس ينفع الآباء والمدرّسين في التربية فكتب «أحـاديث سيكولـوجية إلى المدرّسين» في سنة ١٨٩٩ Talks to teachers on psych.

(١) وللكتاب طبعة إنجليزية بعنوان: Text book of psychology.

وشعر چيمس بعد ذلك أنه خدم علم النفس بما فيه الكفاية. فاتجه نحو الفلسفة وكان قد أخرج قبل ذلك «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى» Be lieve and other Essays the will to وفي سنة ١٩٠١ دعته جامعة أدنبرة إلى إلقاء محاضرات تحت سلسلة «الدين الطبيعي» وألقى عشرين محاضرة استغرقت سنة كاملة نشرها في السنة التالية بعنوان «صنوف التجربة الدينية» Rebgious experience varigries of وفي سنة ١٩٠٦ ألقى ثمانية محاضرات في معهد لوول Lowell Insitute في بوسطن. وهذه المحاضرات هي التي نشرت في السنة التالية تحت عنوان «براجماتزم» Pragmatism وأعيد إلقاء هذه المحاضرات البرجماتية نفسها في جامعة كولومبيا سنة ١٩٠٧.

وفي سنة ١٩٠٧ اعتزل التدريس في الجامعات ليتفرّغ للبحث الفلسفي: ويقال إنه عكف على تأليف كتاب مات قبل أن ينشره وكان وضع عنوانه بعض مشاكل الفلسفة. Some problems of philos ونشره رالف بيري سنة ١٩١٢، كما نشر في نفس السنة كتاب چيمس المشهور «مقالات في التجريبية الأصيلة».

وفي سنة ١٩٠٨ ألقى چيمس سلسلة من المحاضرات في كلية مانشستر في أكسفورد نشرها في العام التالي تحت عنوان «الكون المتعدّد» Pluralistic Univ. وفي سنة ١٩٠٩ نفسها نشر مجموعة الاعتراضات التي وُجِّهت إليه في نظرية في الصدق الموجودة في كتابه براجماتزم ومجموعة ردوده على هذه الاعتراضات في كتاب مستقل تحت عنوان «معنى الصدق» Meaning of truth. ومات چيمس في سنة ١٩١٠.

٢ ـ التطوّر العقلي لفلسفته:

قال وليم جيمس بمنهج فلسفي أو أداة لحلّ المشكلات الفلسفية هو المنهج البرجماتي، ويمتاز بخاصّتين:

الأولى: أنه ثورة على مناهج العقليين والتأمّليّين قائلاً إن بعض مشاكلهم ليست مشاكل بالمعنى الدقيق. وإن حلولهم للمشاكل لفظية لا قيمة لها أو غامضة لا وجود فيها. والخاصّة الثانية أنه منهج تجريبي من نوع جديد ـ أي يرى أن قيمة النظرية كائنة في نتائجها وآثارها على الفكر والسلوك.

ولقد قال جيمس بنظرية جديدة في الصدق ينكر فيها نظريتي المطابقة والاتّساق التقليديتين وينكر أيّة معارف فطرية أو قبلية أو ضرورية ثابتة، ويرى فيها أن المعرفة مكتسبة وتجريبية وجزئية ويفسّر الصدق تفسيراً جديداً، ويرى رأياً جديداً في طبيعة العقل ووظيفة المعرفة ويرى أن المعرفة ليست غاية وإنما هي وسيلة لتحقيق أغراض الإنسان النظرية منها والعملية.

ولجيمس نظرية جديدة يفسّر بها العلاقة بين الذات والموضوع في مجال المعرفة إذ ينكر الثنائية الحاسمة ويعلن أن الشعور الإنساني والموضوعات الفيزيائية ليسا من طبيعتين متميّزتين وإنما يصدران عن منبع واحد هو التجربة الأصيلة.

وله نظرية جديدة في العلاقات يسمّيها النظرية الخارجية في العلاقات يهاجم بها النظرية الداخلية للعلاقات، يثور فيها على التأمليّين في قولهم بالوحدة المطلقة الضرورية بين أجزاء العالم،

ويثور على التجريبيين في قولهم بالتعدّد المطلق. ينكر چيمس العلاقة الضرورية والانفصال المطلق بين أجزاء العالم ويصطنع موقفاً وسطاً بين العقليين والتجريبيين.

وله نظرية في تصوّر الإنسان للعالم يرى فيه أنه ناقص غير كاملٍ ولم يتمّ بعد، وإنما يحتاج لجهود الإنسان فيه لكي يكون كاملاً. وكماله موكول بنا وعلى عاتقنا.

وله نظريات في الاعتقاد الديني يثور فيها على المسيحية الكنسية، وعلى الفلسفات اللاهوتية، وعلى الفلسفات الترنسندنتالية وعلى الفلسفات التجريبية على السواء. يهاجم الشكّاك والمحايدين ويعتبرهم جميعاً منكرين ويدعم سلطان الوجدان والإرادة، وأن لهما دوراً رئيسياً في إقرار الإيمان حين يفشل الذّهن فيه. ويستند في كل ذلك إلى أبحاث سيكولوجية عن التصوّف وأبحاث نفسانية وتحليلات في طبيعة النفس ومدى اتصالها بأكوان غير منظورة.

هذه عناوين فلسفة وليم چيمس. وأُريد أن أبحث التيارات الفكرية المختلفة التي ما كانت فلسفة چيمس، والمذهب البرجماتي على وجه الخصوص إلاّ نتيجة ضرورية لها. وبمعنى آخر ما هي الأطوار العقلية التي مرّ بها چيمس حتى وصل إلى تكوين مذهبه؟

أرى أن أتحدث ـ لأُجيب عن السؤال ـ عن تيارات فكرية ثلاثة متعارضة كانت معاصرة لچيمس هي: الاتجاه التجريبي، والاتجاه الروحي، والاتجاه العقلي أو المثالي الألماني.

أ ـ الاتجاه التجريبي:

ويتناول نقطتين: المدرسة التجريبية الإنجليزية، ونظرية التطوّر البيولوجية.

ـ المدرسة التجريبية الإنجليزية:

وسأتناول فيها كلمة عن كلٍّ من لوك، وبركلي، وهيوم، وچون مل.

چون لوك:

من الثابت أن چيمس قرأ فلسفة لوك وأُعجب بها إذ كان يسمّيه «لوك العظيم»، «الكتاب العزيز القديم»[1]. ولم يكن مجرّد تابع له، ولكنه قرأه قراءة تحليلية نقدية: أخذ عنه بعض أفكاره وأنكر منه بعضها الآخر. أخذ چيمس أن المعرفة تستمدّ أساسها من التجربة، وأنه لا توجد معرفة قبلية، وأن الوجود الحقيقي وجود الجزئيات وأن الكليّات ما هي إلاّ تجريدات ذهنية ولا بدّ أن تَلِي الجزئيات في المرتبة، وأخذ عن لوك أيضاً فكرة أصبحت مفتاح نظريته الأساسية في الصدق البرجماتي ـ لقد قال لوك إن التجربة الجزئية إحساس جزئي في مكان معين وزمان محدّد، وينبغي أن يكون الإحساس هو الحدّ الذي نقف عنده وتنتهي إليه.

وأنكر چيمس[2] من لوك ثلاثة أشياء هامّة: العقل صحيفة

---

(١) يشير هنا إلى: Essay concerning Humam Understanding.

(٢) لاحظ أن چيمس حين ينكر شيئاً من التجريبية الإنجليزية لا يقصد الثورة عليها بقدر ما يقصد تصحيحها وتعديلها.

بيضاء، عدم عبور الهوّة بين الأفكار والأشياء، ليس للكليّات أهمية بالغة.

فاعلية العقل: لم يقبل چيمس القول بأن العقل صحيفة بيضاء Tabula rase ليس به شيء فطري وأن التجربة هي التي تهبه الأفكار، ولم يرَ أن العقل مجرّد مستقبِل للانطباعات الحسّيّة، وإنما اعتقد چيمس أن للعقل فاعلية وتلقائية ونشاطاً ذاتياً في عملية المعرفة. يخلق العقل أفكاره، ووظيفة التجربة أن تحقّق تلك الأفكار فتؤيّدها أو تنكرها. ولكن العقل يقترح والبيئة تؤيّد أو تنكر. ولكن كيف يرى چيمس أن للعقل أفكاراً غير تجريبية وهو منكر للأفكار الفطرية؟ جواب چيمس هو أن العقل لم يعد سرّاً إلّهياً وجوهراً خارقاً للطبيعة، ولكنه عضو بيولوجي يخضع لقوانين الفيزياء كأيّ عنصر طبيعي. وأول تلك القوانين التكيّف أي تكيّف الكائن الحيّ مع البيئة الخارجية. وكان يرى چيمس أن في الإنسان ميولاً وحاجات وأن العقل وسيلة تحقيقها في عالم التجربة بما يقدّم من مقترحات تستلزم التحقيق(١).

هذه الفاعلية العقلية طرف من رأي چيمس في طبيعة العقل. وتوجد آراء أخرى يراها في العقل سأذكرها في حينها.

العالم الخارجي: قال چيمس: إن فلسفة لوك منصبّة على الأفكار ولا تلقي ضوءاً على الوجود المادّي. إن معرفتنا لفكرة ما ومعرفة علاقات المشابهة والتباين بين الأفكار لا يثبت أن تلك الأفكار

---

(١) Perry, Thoughts an Characters of W.James. Vol. I., p. 454.

تمثّل وجوداً خارجاً عن الذّهن. إن الإدراك الحسّي لا يكشف طبيعة الوجود الواقعي وإنما يكتفي بأن يقول إن لدى العقل أفكاراً معينة. وبهذا المعنى وصل لوك - أو كاد - إلى مثالية أطاحت به إلى صنف العقليين. يرى چيمس أنه واقعي أي قائل بوجود فيزيائي مستقل ويبدو أن چيمس لم يرد أو لم يستطع أن يبرّر الفلسفة الواقعية بأدلّة دقيقة. ولذا نجده يصادر على وجود العالم الخارجي ويعتبر أن إدراك عالم مادّي خارجي أمر يدركه الفهم المشترك إدراكاً مباشراً ولا يحتاج إلى برهنة.

الجزئيات والكليات: إن مزاج وليم چيمس مزاج تجريبي خالص، وكانت تقتضيه اتجاهاته الذهنية أن يتابع لوك في مسألة الكليات وهي «الفلسفة الاسمية» ولكن چيمس كانت تجذبه تيارات أخرى في زمانه غير التيارات التجريبية هي التيارات الذهنية والتي كان من أبرز المتحمسين لها تشارلز پيرس. «كان چيمس متّجهاً نحو المحسوسات والجزئيات كارهاً التصوّرات المجرّدة والكليات المستقلة عن عالم الحسّ ولكن إصرار پيرس على حقوق الفكر في مقابل حقوق الإحساس وجّه چيمس نحو الكليات بالرغم من احتقاره الطبيعي لها»[1].

لذلك تحوّل چيمس عن رأي لوك في أن الجزئيات هي كل شيء - لا إلى فلسفة عقلية وإنما إلى أساس تجريبي معدل. ما زال چيمس يعتبر أن التجربة الجزئية أصل المعرفة وأن التصوّرات ثانوية ولكنه أراد أن يخفّف من تلك الهوّة التي يعقدها التجريبيون بين

---

(١) Op. Cit., Vol. II., p. 421.

المدرك الحسّي والتصوّر العقلي. يرى چيمس أن المدرك الحسّي والتصوّر لا ينفصلان. حقاً تستخلص الكليات من المدركات الحسّيّة لكنها يمكن أن تغوص فيها وتختلط بها من جديد. ويوجد حقّاً فرق بينهما هو أن المدركات متصلة، وأن التصوّرات منفصلة. إن المدركات كالنهر الجاري المتّصل وجود مباشر ينطوي على الديمومة، ولا توجد حدود فاصلة بينها كما أنه لا توجد حدود فاصلة في مجال الرؤية.

أما التصوّرات فهي منفصلة، وليست منفصلة في وجودها لأن فعل التصوّر من تدفّق الوجدان، ولكنها منفصلة بمعنى أن لكلٍّ منها معنىً مستقلاً ودلالة خاصّة تميّزه عن سائر التصوّرات. ومَن لا يستطيع التمييز بين تصوّر وآخر فإن التصورات لم تتكوّن بعد في ذهنه بوضوح.

ثم يرى چيمس بعد هذه الملاحظة أن التصوّر والمدرك متداخلان متشابكان بالرغم من أنهما مختلفان: ولا ينتفع الإنسان بواحد منهما دون الآخر وإنما يحتاج إليهما معاً كما يحتاج لرجليه ليمشي بهما معاً.

يقول چيمس ليعلن انفصاله عن لوك في الحطّ من قدر الكليات: «مثل الإنسان في العالم المحسوس كمثل السمكة في البحر، والهواء من فوق سطح هذا البحر. يعيش السمك في البحر ولا حياة له بدونه، يأكل منه ويغتذى. ولكنه يصعد إلى سطح البحر من وقت لآخر ليستنشق الهواء ثم يعود ثانية لبيئته المائية - وهو لا يستنشق كل الهواءبل يستخرج منه العنصر الصالح له والمفيد لحياته

وهو الأوكسجين، ويترك ما في الهواء من عناصر أخرى. يستنشق الأوكسجين ثم يعود إلى عالمه المائي ليستعيد حياته فقد أفاده ذلك وأعانه على بقائه.

مثل الإنسان مع الكليات وحاجته إليها كحاجة السمك إلى هواء البحر فالمجرّدات ضرورية من حيث إن الإنسان يفيد منها في فهم المحسوس[١].

جورج باركلي:

لقد أعجب وليم چيمس بفلسفة باركلي وقال عنه إنه برجماتي دقيق قبل أن ينشأ المذهب البرجماتي في النادي الميتافيزيقي. ولم ينسَ چيمس رأي باركلي في تعريف المادة والجوهر المادي. بل استشهد به وهو يطبّق بعض المشاكل الفلسفية على المنهج البرجماتي. أشاد بباركلي حين رأى عدم وجود شيء اسمه الجوهر المادّي وراء مجموعة الإدراكات الحسّيّة، وحين اعتقد أننا لا نعرف غير إحساساتنا باللون والشكل والصلابة وما إليها، وأن الفرق بين وجود المادة وعدم وجودها هو وجود هذه الإحساسات. وانتهى چيمس من ذلك إلى توضيح فكرة باركلي بقوله إن باركلي لم ينكر وجود المادة ولكنه قال لنا مِمَّ تتركّب[٢]؟

ديڤيد هيوم:

رأى چيمس ـ كما يرى تاريخ الفلسفة حتى اليوم ـ أن هيوم

---

(١) W. James, Pragmatis.n. p. 129.

(٢) Ibid., p.p. 89 - 90.

وصل بالمذهب التجريبي إلى قمته. وأعجب چيمس به كل الإعجاب؛ ولكنه لم يجد مانعاً أن يثور عليه في بعض المواضع بل كان يحسّ چيمس أن عليه رسالة هي أن يصحّح فلسفة هيوم لكي يحفظ المذهب التجريبي من الضياع فقد كانت فلسفة الشك والتشكك مهدّدة بالثورة على موجة الإنكار.

لقد أعجب چيمس برأي هيوم في العلية واستغلّه في كثيرٍ من مواضع فلسفته الخاصّة وأخذ عنه اعتداده الحاسم بالتجربة والمعرفة الجزئية المحدودة بالحواسّ كما أخذ عنه إنكاره للمبادىء العقلية الفطرية، وأشاد إشادةً كبرى بإنكاره للمعرفة الكليّة الضرورية وأخذها منه واستغلّها في فلسفته، وبإنكاره للجوهر الروحي.

وأنكر چيمس من هيوم ثلاث مسائل رئيسية: موقف الشك، طبيعة العقل، رأيه في العلاقات.

إنكار الشك: كان چيمس مخلصاً شديد التمسّك بالتجربة مثل هيوم والخلاف بينهما هو أن هيوم حين يعجز عن استجواب التجربة في فكرة ما ينكرها بينما حين تعجز التجربة ـ وحتى العقل ـ عن إجابة چيمس لأسئلته لا ييأس ولا يبدأ يشك أو ينكر، وإنما يتحايل على التجربة، ينتظر التجربة المستقبلة إن لم تُسْعِفه التجربة الراهنة، أو يكشف نوعاً من التجربة أغفلها التجريبيون هو التجربة الدينية أو التجربة السيكولوجية وأنه لا فرق بينها وبين التجربة الفيزيائية ونحو ذلك. حين أصرّ هيوم على إنكار «عقل» أو «نفس» أو «روح» وأنه لا يوجد غير الآثار الحسّية والأفكار يستعين چيمس على إثبات شعور إنساني موحّد بالإدراك المباشر للفهم المشترك وبنفس

الطريقة يثبت أن عالماً مادياً مستقلاً لا بدّ أن يكون موجوداً.

ويرى چيمس أن التجربة أو العقل حين لا يُسعِفنا بأجوبة شافية عن الإيمان والاعتقاد فلا بدّ من البحث عن مصدر ثالث للمعرفة فيحدّه في الوجدان والإرادة.

ورأى چيمس في وظيفة الوجدان والإرادة كمصدر لبعض المعارض يؤدّي بنا إلى رأي آخر.

طبيعة العقل؛ كان چيمس قد اعترض على لوك في قوله إن العقل مجرد مستقبل للانطباعات الحسّيّة وقال إن في العقل فاعلية وتلقائية. وليست هذه هي الصفة الوحيدة المميّزة لطبيعة العقل، بل يرى چيمس أيضاً أن العقل مهتم بمعرفة ما حوله ومشغول بفهم التجربة. واستعان بهذه الفكرة ليدفع الشك ويقرّ الاعتقاد قال چيمس إن العقل يحاول ما يأمل أن يكون صادقاً وذلك أمر مشروع لا يمكن تجنّبه. من طبيعة العقل أن يحاول شيئاً؛ ومحاولاته أن يقترح أفكاراً تتلاءم مع ما للكائن الحيّ من ميول وحاجات وأهداف يودّ أن يحقّقها في البيئة. إن لم يحاول العقل شيئاً فلن يكون شيئاً. وحين يحاول محاولاته الفكرية فإن المرجع الأخير للصدق هو تأييد الإرادة أو إنكارها. كيف يحاول العقل محاولاته؟ جواب چيمس: إنها الإرادة. فلم تعد الإرادة عند چيمس ذلك الجهد الذي يدفع الجسم إلى تنفيذ حركات معينة، ولكنها ذلك الجهد الذي يحفّز العقل على إبراز فكرة وتقديرها وإعلائها على بقيّة الأفكار. هذه هي فكرة چيمس الجديدة في الأخلاق والتي حلّ بها مشكلة حرية الإرادة الإنسانية. وجوهرها إعلاء سلطان الإرادة على سلطان العقل خاصّة

في مسائل الدين والأخلاق[١].

العلاقات الخارجية: ولم يعجب چيمس بـرأي هيوم في العلاقات كما لم يعجبه رأيه في موقف الشك وموقفه من طبيعة العقل. لقد تصوّر هيوم العالم منفصل الأجزاء مستقلاً بعضها عن بعض وأن العالم عبارة عن وقائع متباينة وحوادث مختلفة متعـددة قد لا يربط بينها رباط.

وردّ چيمس على ذلك برأيه المسمّى «بالتجريبية الأصيلة» قال فيه إن الانفصال المطلق بين أجزاء العالم ليس القاعدة الأساسية. والحق أن الاتصال والانفصال موجودان وتدعمهما التجربة. وافق چيمس على قول هيوم إن الاتصال المطلق الضروري غير موجود، ولكنه زاد عليه قوله إن الانفصال المطلق غير موجود أيضاً. العالم منفصل الأجزاء لكن قد يرتبط بعضها ببعض يوماً ما بل يوجد ما يؤكد وجود وحدة من نوع ما وجوداً تجريبياً.

ويعلم چيمس نظرية جديدة أخرى يرى فيها أن العلاقات بين الوقائع إنما هي وقائع ويمكن أن تُدرَك إدراكاً حسّياً كما تُدرَك الوقائع الجزئية تماماً.

چــون مـل:

شعر وليم چيمس بمشاركة وجدانية لچون مل إذ رأى أن يتّفق معه في ميوله واتجاهاته، أو قد يكون لچون مل أثر كبير في توجيه

---

(١) تسمى هذه النظرية بالنظرية الإرادية.

چيمس لهذه الاتجاهات. كان چون ملّ مهتمّاً بالإصلاح الاجتماعي والسياسي ومعتقداً بالأثر الضخم الذي تُحدِثه تربية النشء وبأن الأفكار كفيلة بتغيير طباع الناس. ولكي يصل مل إلى الإصلاح يهتم بالمعرفة فرأى أن بحثها أمر ضروري: تلك المعرفة التي تنطوي على معرفة الغايات الصحيحة ووسائل بلوغها. وكان اتجاه مل علمياً خالصاً فقد دافع عن المنهج العلمي، ودعم المنهج الاستقرائي بكل قواه، واعتقد أن العمل الرئيسي هو تطبيق تطوّرات العلوم الطبيعية على العلوم العقلية والخلقية: علم النفس والأخلاق والاقتصاد والسياسة والتاريخ.

كانت هذه الميول والاتجاهات هي نفسها ميول چيمس التي تلقّاها في صباه وجاء مل ليدعمها ويؤكدها. وليس من قبيل المصادفة أن يهدي وليم چيمس أضخم كتاب فلسفي نشره إلى چون ستوارت مل - هو كتاب (براجماتزم).

وأجد فكرتين أصيلتين في فلسفة چيمس لهما ما يقابلهما عند مِلْ - هما:

إنكار مِلْ للحقائق القبلية، وتصوّر مِلْ للجبرية في الأخلاق.

إنكار الحقائق القبلية: أرى أن چيمس استعان برأي چون مِلْ في إنكار بعض آراء كنط في المعرفة القبلية أو الضرورية الكلية.

تصوّر مِلْ للجبرية والحرية من الأخلاق: رأى مِلْ أنه لا توجد حقائق فطرية في العقل أو حقائق قبلية مستقلة عن التجربة. وأن كل المعارف مستمدّة من التجربة. وأن القوانين العامّة (مثل اطّراد

الحوادث في الطبيعة والعليّة) نتائج تجريبية أو تعميمات استقرائية وليست قوانين ضرورية بحال. وكذلك كل مبادىء المنطق والرياضة مشتقّة من التجربة وحين نقول إن نتائج العلوم الاستنباطية ضرورية نقصد بذلك أن النتائج ناتجة بالضرورة عن طائفة من التعريفات والبديهيات. ولكن هذه التعريفات أفكار تجريبية وهذه البديهيات تعميمات وصلنا إليها بإحساساتنا وشعورنا الداخلي.

ويرى مِلْ أن نتائج العلوم ـ استنباطية واستقرائية ـ شرطية لا مطلقة إذ تقوم كلها على مجموعة من الفروض؛ وهي أمور تقريبية لا مؤكدة.

وسنرى أن فلسفة چيمس هجوم على المذاهب العقلية والترنسندنتالية وإنكار للمعارف الثابتة المطلقة ودفاع عن المذاهب التجريبية الجزئية. ولقد قال چيمس: «. . . لا شيء في الذّهن ليس مديناً في دلالته أو إشارته للوجود أو في صدقه للتجربة».

ويقول چيمس أيضاً: «يدير البرجماتي ظهره للتجريد والحلول الكلامية والأسباب القبلية والمبادىء الثابتة والمذاهب المغلقة، ويلتفت إلى المحسوس والدقيق والوقائع وإلى العمل»[1].

حرية الإرادة: لچون مِلْ نظرية كاملة في الأخلاق سأجتزىء منها رأيه في الجبرية والحرية لصلتها بتفكير چيمس. يرى مِلْ أن من الخطأ أن نعرّف الجبرية بأنها الإجبار أو الاضطرار، وأن من الخطأ أيضاً أن نعرف الضرورة بأنها تنطوي على أن سلطة خارجة على

(١) W. James, Pragmatism. p. 51.

الإنسان تحتّم عليه نوعاً معيناً من السلوك. إن المعنى الدقيق للجبرية تتابع ثابت مطلق للحوادث لا يتغيّر ولا يتوقّف على شرط معين، أو أنه إذا توفّرت دوافع معينة وظروف معينة أمكن التنبؤ بالسلوك. واستطاع مِلْ أن يصل من هذا التعريف للجبرية إلى القول بأن الإنسان مجبر وحرّ في وقت واحد. إن الإنسان مُجبَر في سلوكه بمعنى أن السلوك ينشأ عن سلسلة منظّمة من العِلَل هي دوافعه الطبيعية وظروفه المحيطة به، إذ لا توجد أفعال بلا عِلَل. والإنسان مُختار في سلوكه بمعنى أن ميوله ورغباته هو ـ لا سلطة خارجة عليه ـ هي التي توجّه أعماله؛ فإذا رغب الإنسان في تغيير سلوكه استطاع. ولكن مِلْ يختم رأيه بقوله إن هذه الرغبة خاضعة لعليّة داخلية.

أنكر چيمس طرفاً من هـذا الرأي وقبل الطرف الآخر منه: أنكر الجبرية السيكولوجية من مِلْ، ولكنه قبل تعريفه للجبرية وأخذه عنه واستطاع أن يضيف إليه أن الإنسان حرّ مختار ذلك لأن الصدفة ـ لا الحتمية ـ هي المقولة الأساسية في الطبيعة، ويمكن للإنسان أن يخلق في البيئة من الظروف والدوافع التي تهيّـيء له فعل ما يرغب فيه.

ـ نظرية التطوّر البيولوجي:

لنظرية التطوّر أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرجماتية كلها وليس لحركة چيمس وحده. ولقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضي فأحدثت آثارها الكبـرى في علم الحياة وتصـوّر الإنسان وتصوّر الكون وتصوّر القِيَم الروحية ولقد أثّرت النظرية

ـ فيمَن أثّرت ـ على پيرس مؤسّس المذهب البرجماتي وچيمس وديوي على السواء.

ويمكن القول بأن تأثير التطوّر كان أعمّ وأشمل من تأثير التجريبية الإنجليزية في الفلسفة البرجماتية ذلك أن چيمس تأثّر بالمدرسة الإنجليزية دون پيرس أو ديوي، فهذان المفكّران تأثّرا بالفلسفة الألمانية، أما نظرية التطوّر فلقد أثّرت في الثلاثة جميعاً.

ونظرية التطوّر التي عرفها وليم چيمس هي نظرية دارون[1] لا نظرية لامارك أو سبنسر. ولقد قلت في تاريخ حياته إنه دخل جامعة هارڤارد سنة ١٨٦١؛ ولم يكن قد مرّ على نشر (أصل الأنواع) إلاّ سنتان لكنه كان قد أحدث هزّات عنيفة في كل الأوساط الفكرية ـ علمية كانت أو فلسفية ـ. وأبرز ما تضمنته هذه الهزّات الاعتقاد بأن الإنسان لم ينزل من أصل إلّهي وأنه لا يرتفع عن المستوى الحيواني، والاعتقاد بأن الدين والعقائد أمور ينبغي ألاّ تحتلّ جانباً من تقدير الإنسان.

ومن الميسور أن أجد آراء برجماتية لدى چيمس لها أُصول ومصادر عند دارون. قال دارون مثلاً: إن القانون القانون الأساسي في العالم هو التغيّر والصيرورة والانتقال المستمر لكي يتلاءم الكائن الحيّ مع البيئة. وإن الثبات في الأنواع أمر يجب القضاء على تصوّره.

---

(١) أظهر چيمس إعجابه بدارون وقال إنه النموذج للعالم التجريبي الدقيق. ويقال إنه كتب مقالات كثيرة سنة ٦٨ يمتدح فيها دارون.

فجاء چيمس ليقول في نظرية المعرفة: إن الحقيقة ليست خالدة ولا ثابتة وليست بالشيء الذي ينبغي علينا تأمّله ولكنها شيء محسوس جزئي وموجود في عالمنا الأرضي وإنها في تغيّر وتطوّر حسب إفادتنا منها وإن الإنسان هو الذي يصف الفكرة بالصدق بجهده وبحثه وليست صفة لازمة فيها.

نجد عند داروِن فكرة التغيّر العرضي، والاختلافات التي تطرأ على الأنواع ولا علّة لذلك؛ وإنما حدثت تلك التغيّرات بالصدفة، وإنه لا تدبير ولا غاية في هذا التطوّر، وإن الزمن عنصر هامّ في إتمام تلك التغيّرات.

فجاء چيمس لينكر ما هو خالد بل لينكر الخلود في الله ـ أقصد اعتقاد چيمس بأن الله ذاته خاضع للزمن وأن أيّ إنسان يصرّ على أن العقل الخالق لا اعتبار عنده للزمن لن أجيب عليه... أليس العقل الذي لا يعرف حدوداً للزمن خرافة القيت على عواهنها»[1]؟.

ولقد استغلّ چيمس رأي داروِن في الغاية والتدبير حين أراد تطبيق المنهج البرجماتي على مسألة التدبير في الكون. يقول چيمس بعد أن ردّد القول التقليدي بأن الغائية قائمة في الطبيعة:

«... ولكن نظرية داروِن في التطوّر زعزعت هذا القول إذ رأى داروِن أن الصدفة موجودة في الحوادث وأنها نتائج مناسبة إذا توفّر الزمن الكافي. ورأى داروِن أيضاً أن أشياء كثيرة في الطبيعة تنقرض نتيجة عدم مناسبتها للوجود. ثم أحصى عدداً من الأشياء

---

(١) W. James. Will to Believe. p. 63.

التي لو صحّ أنها خاضعة لتدبير لكان تدبير شيطان لا تدبير إلّه»[1].

ولفكرة التكيّف والملاءمة للبيئة أثر هائل على فلسفة چيمس فاعتقد چيمس أن الصدق متطوّر وأن وظيفة الفكر هي تحقيق تكيّف الإنسان مع العالم الذي لا يظلّ على حالٍ واحدة أبداً، كما اعتقد أن النظرية لا بدّ أن يتطوّر معناها ويختلف تبعاً لتطوّر وظيفتها ولكي تكون النظرية صادقة ينبغي أن تجد مجال تطبيقها في عالم التجربة. ولا بدّ أن يتغيّر التطبيق ما دام تغيير التجربة أمراً محقّقاً.

ولا نزاع في أنّ النظرة البيولوجية إلى الإنسان ولاستبعاد الخفاء والقداسة التي أضيفت إلى العقل أثر في نظرية چيمس في الشعور حين قال: إن الشعور ككائن مستقل أو وجود جوهري أمر منكور فما الشعور إلّا وظيفة.

الاتجاه الروحي عند چيمس:

إذا أُريد فهم التطوّر العقلي لچيمس فهماً دقيقاً فينبغي ألّا نقف عند تأثّره بالمدرسة التجريبية الإنجليزية أو التيار التجريبي بوجه عامّ، بل يجب أن تضيف تياراً آخر هو التيار الروحي أو الديني. كان چيمس بحكم نشأته ميّالاً إلى الإيمان والاعتقاد واتجه إلى تبرير ذلك تبريراً فلسفياً. وشعر أن تلك رسالته وأراد تحقيقها وظلّ ساعياً حتى مات. ولم يعتقد چيمس أنه انحرف عن الاتجاه

---

(١) W. James, Pragmatism. p. 111.

التجريبي بالخوض في الدين وإنما اعتقد أنه يوسّع من نطاق التجربة، ويعدّل من مفهوم الاتجاه حتى لا يكون إنكاره للدين ثغرةً وفساداً. رأى أن الاعتقاد الديني يمكن أن يقوم على التجربة ـ يقصد التجربة السيكولوجية والتجربة الدينية وهما نوعان من التجربة أغفلتهما المدرسة التقليدية ـ.

ويمكن فهم التيارات الروحية التي سيطرت على ذهن چيمس إذا تناولت نقطاً أربعة:
أثر هنري چيمس، ومدرسة الفهم المشترك، والأبحاث النفسانية، وفلسفة رينوڤييه.

ـ هنري چيمس:

تأثّر وليم بتديّن أبيه هنري تأثيراً كبيراً. ولقد كانت نشأة هنري دينية ويقال إن أعدى أعدائه الشك أو الإنكار وأحبّ الأشياء إلى نفسه الإيمان والاعتقاد. ولم يكن هنري تابعاً للعقيدة البيوريتانية السائدة في نيو إنجلندا في ذلك الوقت، وإنما كان متأثّراً بنزعة روحية سادت العصر كله وكانت تسمى هذه النزعة بالمذهب الترنسندنتالي ـ ولقد وصل هذا المذهب إلى نيو إنجلندا من ألمانيا ممزوجاً بالاتجاه الرومانتيكي في الأدب والفن، وأول مَن عبّر عن هذا المذهب أو ذاك الاتجاه كبار الأدباء مثل چوته وكارلايل، ووردزورث وإمرسون[1].

---

(١) ينبغي عدم الخلط بين المذهب الترنسندنتالي ذي الصبغة العاطفية والروحية وبين المذهب الترنسندنتالي ذي الصبغة المنطقية والميتافيزيقية. فالمذهب وصل إلى أمريكا بالصبغة الأولى قبل أن تصل آراء كنط وهيچل وبرادلي.

والمذهب الترنسندنتالي دعوة إلى الدين الحرّ ينكر ربوبية المسيح وفكرة الخلاص عن طريق مساعدة الله للعباد؛ وإنما يدعو إلى الإصلاح الاجتماعي والخدمات الاجتماعية ويقدّر قيمة العواطف الإنسانية ويرى أن في تركيب الإنسان عنصراً خارقاً للطبيعة ويؤمن الإنسان بفضل هذا العنصر بوجود قوىً روحية في الكون. ولا يتحتّم أن يكون المقصود بالقوى الروحية وجود الله وإنما قد يكون المقصود بها إدراك قوىً غير مادية تفعل في الطبيعة؛ ومظهر ذلك ما نراه من جلال الحياة، وعظمة ما في العالم من نظام، وإدراك ما بالعقل من قانون خلقي.

تأثّر هنري بذلك المذهب بل كان صديقاً لحامِل دعوته في نيو إنجلندا ـ وهو إمرسون ـ[1].

وكان إمرسون أديباً وفيلسوفاً وله آراء تجدها في بذور الفكر البرجماتي، فلا شك أن هنري لقّنها لابنه وليم. كان يعتقد إمرسون بالمعجزات وأن في مقدور العقل الإنساني أن يصل إلى مجال خارق للطبيعة يجد فيه. الوحي والإلهام، وكان يرى أن الشرط الأول لتحصيل الحقيقة هو استخدامها إذ لا بدّ أن يُرَدّ علم الإنسان إلى عمل وأن العمل كمال الفكر. وكان يقول إن العالم مكوّن من أجزاء متباينة ومع ذلك يضمّها نوع من الوحدة. ولقد قدّر إمرسون المعرفة الحسّيّة وقال إنها معرفة صحيحة ـ قد تكون معرّضة للشك أحياناً

---

(١) تعرّف هنري بإمرسون في نفس السنة التي ولد فيها وليام فقد دعاه هنري مرة لزيارته في منزله فتصادف أن يصل إلى المنزل وقت ولادة وليم.

ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتقاد بأن العالم الطبيعي موجود وليس وهماً.

وكان يرى أن الذهن مفتاح لفهم أسرار الكون وأن لقوانين الطبيعة ما يقابلها في الذّهن، أي توجد موازاة كاملة بين قوانين الطبيعة وقوانين الفكر. ولقد وصل من ذلك إلى الاعتقاد بوجود عقل كلّي أو روح خالقة كائنة وراء ظواهر الطبيعة قال إن الطبيعة تنطق بالروح بل تفترض المطلق وما العالم المادّي سوى تعبير رمزي عن عالم روحي حقيقي.

ولم يكتفِ چيمس بأن عرف فلسفة إمرسون عن أبيه ولكنه درسه دراسة خاصّة وهو يؤلّف صنوف التجربة الدينية مما يدفع إلى القول بالتأثير الكبير الذي أحدثه إمرسون في نفس چيمس.

سويدنبرج (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢):

يقال إن هنري ـ إلى جانب صداقته لإمرسون ـ تأثّر بمفكّر لاهوتي آخر نشرت كتبه في سنة ١٨٣٦ هو عمانويل سويدنبرج.

كان سويدنبرج من علماء اللاهوت وأصحاب الرؤى وقال عن نفسه إن الله أغرقه في حالات طاف في أثنائها بالسموات والنار ورأى ما لم يره الناس. وكان مذهبه أفلاطونياً محدثاً: يعتقد أن الإنسان عاجز عن بلوغ الحقيقة بوسائله الحسّيّة وأنه لا يتمّ بلوغها إلّا بكشف أو بإلهام صوفي. ويؤدّي هذا الإلهام بالإنسان إلى عوالم أخرى غير هذا العالم ويدرك أن هذا العالم ما هو إلّا نقطة مادية في محيط روحي هائل أنشأه الله ويجري فيه الملائكة والشياطين والناس.

ومن تحصيل الحاصل أن نقول إن دوافع جيمس إلى التديّن والتصوّف ناشئة عن هذه البيئة الروحية التي عاشت فيها أسرة هنري.

ـ مدرسة الفهم المشترك[1]:

حين دخل جيمس جامعة هارڤارد سنة ١٨٦١ وجد تيّارين متعارضين من التيارات الفكرية: التيار التجريبي العلمي وكان أقوى نفوذاً وتأثيراً وسلطاناً على العقول، خاصّة وقد مضى سنتان على نشر أصل الأنواع، وانطوى هذا التيّار على إنكار الدين والإيمان وإهمال العقائد الروحية. أما التيار الفكري الآخر فهو مذاهب عقلية تنقد الدين. ولاحظ جيمس أن المدارس التي دافعت عن الدين كانت ضعيفة الأثر لا خطورة لها. وأبرز تلك المدارس في أيام جيمس مدرستان: مدرسة الفهم المشترك والمثالية الألمانية.

وسنرى موقف جيمس من المثالية الألمانية في الفقرة التالية.

جاءت مدرسة الفهم المشترك ردّ فعل لتجريبية هيوم وموجة الشك التي انطوى عليها مذهبه. ولكنها لم تكن بذات مذهب مستقل وكانت انتخابية أكثر منها مجدّدة.

ويمكن تلخيص فكرتهم العامّة في كلمات: يحمل الإحساس

---

(١) مؤسّسو هذه المدرسة هم توماس ريد، ودوجلاس ستيوارت، وتوماس براون. وأهم أتباعهم في سكوتلاندا وليم هاملتون الذي انحرف عنهم قليلاً ووقع في حبائل كنط، الأمر الذي أدّى بجون مِلْ إلى الثورة عليه ووضع كتاباً يتضمن اعتراضاته عليه، وفكتور كوزان في فرنسا، وجيمس ماكوش M.C. Cosh في أمريكا.

في طيّاته اعتقاداً مباشراً بوجود مستقل للعالم المادي وأن هذا اليقين المباشر يمدّنا بمعيار الصدق. وتقوم كل البراهين على هذه المعرفة المباشرة ـ وأساس هذه المعرفة المباشرة طائفة من المبادىء البيّنة بذاتها وليست محتاجة لتحليل. والسبب في ذلك أنها مقبولة لدى الفهم المشترك.

ويمكن إثبات النفس الإنسانية والذاتية الشخصية والعالم الخارجي على أساس اقتناع الفهم المشترك بها اقتناعاً بديهياً مباشراً.

ولم يوجّه زعماء هذه المدرسة اهتماماً خاصّاً بالدين وإنما اهتمّوا بالقضاء على الشك وعلى زعزعة العقائد بوجهٍ عامّ ـ ولذلك نظر جيمس إليها نظرةً هزيلة وشعر أن عليه واجباً هو إقرار العقيدة الدينية بطريقة مقنعة.

ـ جمعية البحوث النفسانية:

جمعية نشأت في إنجلترا سنة ١٨٨٢ ضمّت بعض كبار علماء النفس[1] وكان غرضهم القيام بتجارب علمية لاختبار التنويم وفكرة الوسطاء والقدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة. وكان غرضهم كذلك جمع شواهد تتعلّق بظهور العفاريت والمنازل المأهولة بالجنّ. وانضمّ جيمس إلى تلك الجمعية سنة إنشائها وأصبح عضواً فيها وأسّس فرعاً في أمريكا سنة ١٨٨٤ وظلّ عضواً عاملاً بها

(١) أهم أعضاء الجمعية سدّ جويك، هودجسون، ميرز وغيرهم.

حتى مات. ولقد أفادته بحوثه مع زملائه إفادة جمّة في الوصول إلى نتائج علمية تخدم أغراضه في التوفيق بين العلم والدين. ولعلّ هذه الجمعية كانت الأساس المتين الذي جعل لچيمس شهرة في الموضوعات الصوفية. وصلت الجمعية فيما وصلت إليه إلى وجود النفس المستورة Subliminal فجعل منها قاعدةً لوجود عنصر غير فسيولوجي في الطبيعة الإنسانية يمكن أن يؤدّي إلى اتجاه الإنسان نحو الله.

واكتشف چيمس ـ كعضو عامل في الجمعية ـ وجود مناطق خفيّة من الشعور يمكن للإنسان عن طريقها معرفة عالم غير منظور. وأصبح هذا العالم جوهر الدين في فلسفته الدينية كما سنرى.

ـ چيمس ورينوڤييه:

يُذكَر كثيراً أن رينوڤييه هو الطبيب الذي عالج چيمس من مرضه، ولم يكن رينوڤييه محترفاً لمهنة الطب ولكنه كان فيلسوفاً. وترجع قصة العلاقة بينهما إلى أحوال چيمس المرضية. لقد عني چيمس بالتصوّف وبعلم النفس المرضي. ومن دوافع عنايته بهما أنه كان مريضاً أمراضاً مستعصية ولم يجد علاجه إلاّ بطريق التصوّف وحين تعمّق في دراسات علم النفس المرضي.

يقال إن چيمس كان ضعيف البنية أصابته عِلَل كثيرة في حياته، فقد أُصيب بمرض في عينيه مرتين في حياته، وشكا في سنة ١٨٦٧ من الأرق وآلام الظهر وعُسْر الهضم، وظلّ يعالج نفسه منها مدة خمس سنين، كما أُصيب بمرض في القلب في سنة ١٨٩٨

وبمتاعب عصبية ظلّت ملازمة له حتى آخر حياته. ويقال أيضاً إنه كان مُصاباً بالنوراستانيا كما أنه كان عنده استعداد وراثي للملانخوليا ومع أنه حاربه وانتصر عليه إلاّ أنه لم يقضِ عليه تماماً.

والواضح أن السبب الأساسي في معظم هذه الأمراض هو إسرافه الشديد في الجهد العقلي العنيف الذي كان يبذله في تأمّلاته واطّلاعاته وكتاباته للمحاضرات والمقالات والكتب.

ويهمّنا أن نقف وقفة عند مرض أصابه سنة ١٨٧٠ فله دلالاته الفلسفية كما سنرى. أُصيب چيمس في هذه السنة بمرض الخوف من المرضِ من كثرة ما حلّ به من متاعب. وهذا المرض أقعده عن العمل حيناً، وأورثه التشاؤم حيناً آخر، فاضطرته هذه الحالة إلى الوحدة والعزلة عن الناس مما زاد في إغراقه في التأمّل النفسي والتفكير في أمراضه، الأمر الذي ضاعف من عِلَله.

ويقال إنه في غمرة هذه التأمّلات فكّر في مشاكل خلقية، إذ أدّى به اضطرابه وعدم استطاعته التخلّص من الخوف والتخليط أن فكّر في الجبرية والحرية. تساءل عمّا إذا كانت ميولنا تساعدنا على فعل أفعال خلقية وعمّا إذا كانت تقف في سبيل إيماننا بالأخلاق عوائق وأهما وجود الشرّ في العالم. وكان يعتقد ـ وهو في هذه الحالة المرضية ـ أن العالم كله شرّ فهل يستطيع الإنسان أن ينتصر عليه، وإذا كان الجواب بالإيجاب فلا بدّ من قوة الإرادة . ولكن هل لنا إرادات حرّة وينبغي ملاحظة أن التيار العلمي السائد كان الجبرية والحتمية في الفيزياء والفسيولوجيا مما زاد في أزمة چيمس.

ويقول لنا چيمس نفسه إنه لم يستطع التخلّص من أزماته إلاّ

عن طريق قراءته لشارل رينوفييه. الحقيقـة أن لهذا الفيلسـوف الفرنسي أثراً لا يُنكَر على چيمس فقد أرشده إلى آراء في الدين والأخلاق أبلته مـن مرضه بل واستغلّها في «نظريته الإرادية»؛ كما أن له أثراً على توجيه چيمس في فلسفة التعدّد.

شارل رينوڤييه[1] Renouvier (١٨١٨ - ١٩٠٣).

قرأ چيمس عن رينوڤييه رأياً في الاعتقاد يرى فيه أن الاعتقاد ليس شيئاً إذا لم يكن مدعمـاً. وليس العقل هو الـذي يدعم الاعتقاد. ولكن لا بدّ أن يأتي الاعتقاد لإرادة فيه. وحين لا يسعفنا المنطق أو التجربة في تبرير الاعتقاد. وحين نرى حاجة عملية مُلِحّة للاعتقاد يجب علينا أن نعتقد لاعتبارات دينية وخلقية. لكي تكون لنا أخلاق لا بدّ أن نصادر على عقائد ولكي تكون لنا عقائد يجب أن نصادر على قيام أخلاق، وما يخلّصنا من هذا الدور هو اعتبار الإرادة

(١) سمّى رينوڤييه مذهبه «بالنقدية الجديدة» Neo. Criticism؛ وهو تابع لكنط في بعض الآراء وناقد له في بعض الآراء، لكنه منكر للمذاهب الـوضعية والروحية التقليدية. رأى رينوڤييه أننا لا نعرف سوى الظواهر، وأنه لا يوجد شيء في ذاته، لكنه لم ير رأي الإنجليز في أن الظواهر منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً مطلقاً وإنما توجد قوانين عقلية لتوحّد بين الظواهر. إن العالم متعدّد الأجزاء لكن تشمله وحدة في نهاية الأمر. ولقد أنكر رينوڤييه التصوّر اللاّ نهائي للعالم، فرأى أن اللاّ نهائية فكرة متناقضة من الناحيتين المنطقية والتجريبية. ويجب أن يكون العالم محدوداً يجري عليه العدّ والحساب ـ وهو محدود بالزمان والمكان والعلية.
ويرى أيضاً أن الانفصال مبدأ ضروري وليس الاتصال كما يرى الرياضيون وداروين معاً ومعنى ذلك في رأيه وجود بدايات بدون عِلَل في العالم لأن ذلك يمهّد له الطريق لحرية الإرادة.

ـ في هذا المجال ـ فوق العقل ـ فالإرادة هي التي تخلق الاعتقاد وليست الإرادة فعلاً بوجه البدن إلى سلوك معيّن وإنما هي فعل ـ يظهر في صورة انتباه ـ يؤثّر على الأفكار: حين تبقى فكرة في الذّهن بتأثير الإرادة فقد استبعدت الأفكار الأخرى المعارضة لها. وحينئذ تعبّر هذه الفكرة ـ التي ثبّتتها الإرادة ـ عن نفسها في صورة فعل.

هذه هي نظرية رينوڤييه في الاعتقاد التي صدرت في كتاب «مقالات في النقد العامّ» سنة ١٨٥٩، وقرأها چيمس في سنة ١٨٧٠ وشُفِي من مرضه، واعتقد بحرية الإرادة بل إنه آمن بالنظرية واستغلّها في فلسفته.

جـ ـ الاتجاه العقلي أو الاتجاه المثالي الألماني:

كانت توجد تيّارات في إنجلترا والولايات المتحدة قبل أن ينتصف القرن التاسع عشر غير التيار التجريبي وأعني بها المثالية الترنسندنتالية في صورتها الفلسفية والمنطقية والميتافيزيقية.

ويقصد بالمثالية الترنسندنتالية فلسفة كنط وفشته وهيجل.

ولقد انتقلت هذه المثالية إلى إنجلترا بعد أن نشر «سترلنج» كتابه «سرّ هيجل» في سنة ١٨٦٠. وانتقلت إلى أمريكا بعد أن نشر «هاريس» فلسفة هيجل في مجلة الفلسفة التأمّلية سنة ١٨٦٨ وتبع هذين المفكّرين فلاسفة آخرون نذكر في إنجلترا كيرد وجرين وبرادلي، وفي الولايات المتحدة هوسن Howison وبالمورويس.

ولم يكن موقف چيمس من الفلسفة المثالية موقف الأخذ عنها بل موقف الصراع معها. ولم يأخذ چيمس من هذه الفلسفة سوى القليل النادر.

لقد أنكر چيمس من كنط آراءه في الأفكار القبلية وفي القانون الخلقي وفي المعرفة الكليّة والضرورية.

«لم يرَ چيمس بأساً من أن تكون المعرفة احتمالية أو شرطية... لم ينكر أن للعقل فاعلية في المعرفة، ولكن فاعليته في التجربة يسندها شيء من التجربة نفسها لا أن يكون شيئاً ترنسندنتالياً فإن ذلك مُناقض لميل چيمس العميق وهو المذهب التجريبي»[1].

ومن الحق أن أقول إن چيمس أخذ عن كنط فكرة أساسية واحدة وجّهته في فلسفته البرجماتية - هي حقّ العقل العملي في تقرير مصير بعض الحقائق كالحقائق الخلقية والدينية.

وكان موقف چيمس من هيجل وأتباعه المعاصرين له في إنجلترا والولايات المتحدة موقف النقد والهجوم والصراع، أكثر منه موقف الأخذ عنهم. لقد كرّس چيمس أكثر حياته الفلسفية للهجوم على فكرتين قالت بهما الفلسفة التأمّلية هما فكرة الوحدة المطلقة كتصوّر للكون، وفكرة العلاقات الداخلية الضرورية بين أجزاء ما في الكون. واستعان على ذلك بنظرية التعدّد التي لقّنها له رينوفييه وعلّمها له فيلسوف ألماني آخر سأتحدّث عنه بعد قليل هو لوطزه Lotze. نادى بالمذهب التعدّدي وبنظرية تجريبية أصيلة في

---

(١) Perry, Thougts and Characters of W.James. Vol. I,. pl 717.

العلاقات يصلح بهما التجريبية ويهاجم بها فلسفة برادلي ورويس.

ولم يمنع هذا چيمس من أن يتأثّر بالفكر الألماني تأثراً كبيراً ولست أعني بذلك فكر كنط وهيجل. ويتمثّل الفكر الألماني الذي أخذ عنه چيمس في فشنر ولوطزه.

- فشنر Fechner[1] (١٨٠١ - ١٨٨٧):

قرأ وليم چيمس للعالِم السيكولوجي الألماني فشنر رأياً ميتافيزيقياً لا أقول إنه أخذ عنه، وإنما أقول إنه أرشده إلى جواز بحث العالم التجريبي في أمور روحية أراد فشنر إثبات وجود الله من مجرد ملاحظاته الفيزيائية في العالم المادي. دلّ الفهم المشترك فشنر على أن لكل شيء صانعاً، فلا بدّ من صانع صنع منزلي ولا بدّ أن يكون للعالم كله صانع كبير. ويتحرّك الإنسان بفعل شعوره وإرادته وتتحرّك الشمس والقمر والبحر والرياح بفعل شعور قوي وإرادة قوية. ولمّا كان للإنسان شعور فلا مانع من أن يكون للأرض شعور جمعي بل لا مانع من أن يكون للمجموعة الشمسية كلها شعور واسع فسيح. ومن هنا نصل إلى شعور عامّ مطلق للكون كله يسع كل ما فيه من قوى ويمكن أن نسمّيه الله[1].

(١) عرف چيمس فشنر لأول مرة حين قرأ كتابه عناصر علم النفس الفيزيائي الذي نشر سنة ١٨٦٠، ثم قرأ بعد ذلك نظريته في العلاقة بين شدّة المنبّه وشدّة الإحساس وله نقد على قانون ڤيبر- فشنر سجّله في مبادىء علم النفس ويُفرِد چيمس فصلاً كاملاً في كتابه «الكون المتعدّد» يعرض رأي فشنر في الميتافيزيقا.

(٢) James, Pluralistic Universe. p.p. 150 - 153.

- لوطزه Lotze[1] (١٨١٧ - ١٨٨١):

عند جيمس أفكار ثلاثة وجّهه فيها لوطزة هي: فاعلية العقل، وتصوّر نقدي لفلسفة الظواهر، ونظرية التعدّد.

كان يعتقد لوطزه أن الإنسان ليس مجرّد مرآة للوقائع وليس العالم الخارجي كما يصلنا عن طريق الإدراك الحسّي نسخة من الواقع وإنما في عقولنا عنصر يضيف جديداً إلى إدراكنا للوقائع الحسّيّة. ولعلّ توجيه هذه الفكرة من لوطزه أثّر في جيمس ودفعه إلى نقد لوك في طبيعة العقل وإلى نقد نظرية المطابقة التقليدية عما استغلّه في نظرية المعرفة البرجماتية.

وكان يعتقد لوطزه أنه يوجد - وراء الظاهرات البدنية فينا - مبدأ الوحدة، ذلك المبدأ الذي يجبرنا على افتراض وجود روح غير مرئية وراء الحسّ متميّزة عن البدن. ونجد في هذه الوحدة مبدأ الثبات في التغيّر والوحدة في الكثرة.

وكان يعتقد لوطزة بأن صلة الروح بالبدن صلة تفاعل ولكنه رأى أن تفسير هذا التفاعل أمر عسير.

ورأى لوطزه رأياً في تصوّر الكون فهو تعدّدي على طريقة ليبنتز

---

(١) لوطزه عالِم في الطب والفيزياء والفسيولوجيا ومهتم بالفلسفة بل ودرسها في جامعة ليزبرج، سمّى مذهبه (الكنطية الجديدة)، وسمّاه أيضاً المثالية الغائية وفّق بين مونادات ليبنتز ووحدة وجود سبينوزا، وبين الواحدية والتعددية، وبين الآلية والغائية. وله نظرية في الآلية والغائية ووحدة الوجود والتعدّد والعلاقات بين العقل والبدن ووجود أشياء في ذاتها.

لا توجد وحدة مطلقة، ولكن الأجزاء والعناصر المادية ـ في ماهيّتها ـ قوىً روحية.

قد يكون لهذه الآراء أثر في چيمس، ويذكر چيمس نفسه هذا الأثر ويعترف به ـ لقد أخذ من لوطزه ما تناسب مع الميول التجريبية فنبّهه إلى أن العلاقات ـ مع انفصالها ـ قد تكون واصلة بين الأشياء، ونبّهه إلى أن نظرية التفاعل بين العقل والبدن نظرية صحيحة. ونبّهه أخيراً إلى الاعتقاد بعناصر روحية في هذا العالم أو وراءه.

٣ ـ مصادر الحركة البرجماتية:

نريد أن نشير هنا إلى أن الحركة البرجماتية التي نادى بها وليم چيمس ليست كل الحركة البرجماتية، وليس هو الواضع الأول ولا المؤسِّس الحقيقي لها، كان المؤسِّس الحقيقي للمذهب البرجماتي هو تشارلز سانـدرز پيرس C.S. Peirce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) أحـد الفلاسفة الأمريكان ,لعلّه عملاقهم في الفلسفة المعاصرة.

كـان الواضـع الأول لكلمة بـراجمـاتـزم، وأول مَن أعلن البرجماتزم كمنهج فلسفي. وجاء چيمس فأخذه عنه، وجاء من ورائه جون ديوي وأدلى برأيه في الحركة البرجماتية. كأن تلك الحركة ـ إذا أردنا أن نلتمس أصلها ومصدرها ـ ينبغي أن ترد إلى پيرس سنذكر كلمة عن فلسفة پيرس البرجماتية، ولكنّا نسبق تلك الكلمة بموجز للتيارات الفكرية التي سادت دوائر هارڤارد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ونوجز هذه التيارات في كلمات عن المنطق البرجماتي، والحاجة إلى الاعتقاد، والنادي الميتافيزيقي.

أ ـ المنطق البرجماتي:

لعلّ من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن الفكر الأمريكي تأثّر بالمذهب التجريبي الإنجليزي وتعلق به، ونهج على أساسه. لكن خـرج في جامعة هارڤارد فلاسفة نقديون وعلماء مثل پيرس العالِم في الرياضة والكيمياء. أدرك ما في المنهج التجريبي التقليدي من عيوب ونقص، وآلى على نفسه أن يصحّحه فاشتغل بالمنطق: أما منطق أرسطو فقد قبل أقلّه واعترض على أكثره، وكذلك منطق مِلْ. وأما المنطق المثالي الذي وفد على القارّة من ألمانيا ـ منطق كنط وهيجل ـ فإن پيرس انتهى فيه إلى عدم فائدته لإهماله التجربة والوقائع الجزئية، وعجزه عبور الهوّة بين مبادىء العقل الخالص وحوادث الطبيعة. فبدأ يشعر پيرس بحاجة إلى منهج يوضح الأفكار ويلقي ضوءاً على المشكلات الفلسفية، دعامته التجربة الحسّيّة، وهامته أسس فكرية تضمن له البقاء. فكان المنهج البرجماتي ـ ومهّد له بوضع أسس المنطق الرمزي. أو ما سمّاه هو منطق العلامات.

ب ـ الحاجة إلى الاعتقاد:

حين وفدت على هارڤارد تيارات هيوم وداروِن وسبنسر، وفدت بصورة قوامها الشك والإنكار ـ إنكار المعرفة، وإنكار ما درج عليه الذّوق الفطري من عقائد ـ فأحسّ الأمريكان بضرورة القيام بحركة اعتقادية تقاوم تلك الموجة. كان هيوم قد أنكر المعرفة الكليّة الضرورية لأن معرفة الإنسان مقيّدة بالانطباعات الحسّيّة ونسخها الشاحبة الأفكار، كما أنكر وجود نفس أو عقل، ومن ثم فليس

هنالك بالعقل مبادىء أو مقولات، وزاد على ذلك إنكاره لأيّ مبادىء في العالم الطبيعي فلا عليّة ولا حتمية ولا غاية.

وصاحبت فلسفة هيوم فلسفة أخـرى لهربـرت سبنسر هي الـلاّأدرية فأطاحتا بكل اعتقاد، ونشر الشك في كل شيء. فقال سبنسر في لاأدريّته: إن عملية التفكير تفسير، والتفسير أمر نسبي، وكان يعتقد أن عملية المعرفة تتضمن ثلاثة عناصر: فكرة العلاقة، والتشابه، والاختلاف، وما دامت المعرفة نسبية فهي جزئية محدودة، ولكن العقل يربط الجزء بالكل، والمحدود بالمطلق. يتصوّر العقل إذن وجود مطلق ولانهـائي ولكن لا سبيل له إلى معرفته حيث لا يوجد ما يشابهه أو يباينه أو يتعلق به ـ نربط المحدود بالمطلق، لكنّا نربط المطلق بشيء ومن هنا قال: إن المطلق موجود لكنه مجهول أو لا ندري عنه شيئاً.

لا بدّ وأن يقرّر الفكر الأمريكي شيئاً جديداً حيال هذه الموجة الطاغية، فقرّر الدفاع عن الاعتقاد في مقابل الشك. ويقودنا ذلك إلى النادي الميتافيزيقي.

جـ ـ النادي الميتافيزيقي:

اتفق جماعة من المفكّرين خرّيجي هارڤارد أن يجتمعوا في منزل أحدهم يتناقشون ويتباحثون في المشكلات الفلسفية، يجمعهم أساس واحد هو التجريبية، ومعها الاعتقاد. وكانوا ستّة هم: پيرس، تشونسي ريت Wright نيقولا چون جرين، وليم چيمس، چون فسك Fiske، وفرانسس أبوت Abbot. وكانوا يجتمعون مرة في منزل

بيرس، ومرة في منزل چيمس، وسمّوا أنفسهم بالنادي الميتافيزيقي، سخرية من التيارات الفكرية السائدة.

كان بين المباحثات في النادي ذكر چرين لتعريف بين Bain السيكولوجي الإنجليزي في الاعتقاد وإعجابه به. كان بين قد قال: «إن الاعتقاد ما على أساسه يكـون الإنسان مستعـدّاً للسلوك». وتباحث أعضاء النادي في هذا التعريف وكان يسجّل بيرس ما يراه، وينقّحه ويزيد عليه في منزله. وكانت هذه الملاحظات نواة المذهب البرجماتي، إذ نشر بيرس مقالين بعنوان تثبيت الاعتقاد «في سنة ١٨٧٨»، و«كيف نوضح أفكارنا «سنة ١٨٧٩»، كان الصياغة الأولى للمذهب البرجماتي، وعنهما أخذ چيمس مذهبه.

قال بيرس حينئذ: إن الاعتقاد قاعدة للسلوك، أو هو تكوين عادة مشعور بها ينتج عنها سلوك حرّ.

والفرق بين الاعتقاد ومجرد الادّعاء أن ينتج عن الاعتقاد سلوك مطابق له حتماً ولا ينتج عن الادّعاء سلوك ما. وإن الفرق بين اعتقاد وآخر حدوث سلوكين مختلفين: فإذا قلت إن لديّ اعتقادين، ورأيت أنه ينتج عنهما نوعان متشابهان من السلوك فإني أحكم بأنهما اعتقاد واحد لا اثنان. إن تأسيس الاعتقاد يساوي تأسيس عادة للسلوك. إن العمل هو المحكّ الوحيد الذي يميّز المعتقدات.

وينبّه بيرس إلى أنه ليس من الضروري أن يتبـع السلوك الاعتقاد فوراً وحالاً، وإنما يجعلنا الاعتقاد في حالة يجب معها أن نسلك بمقتضاها حين تحين الفرصة الملائمة، أي أن في الاعتقاد عنصراً شرطياً: إذا اتّصف موقف ما بصفة ما فالرجل صـاحب

الاعتقاد المعيّن سيستجيب لهذا الموقف في الوقت المناسب. هذا موجز لنظرية پيرس في الاعتقاد الذي بني على أساسه منطق جديد يسمّى المنطق البرجماتي وهذا موجز للبيئة التي كانت سائدة في دوائر هارڤارد قبيل ولادة هذا المنطق، والتي ساعدت على ظهوره.

٤ ـ موجز لفلسفة پيرس البرجماتية:

بدأ پيرس حياته العلمية عالِماً في الطبيعة والكيمياء، ثم تحوّل عنهما إلى الرياضيات فبرع فيها، وربط بعد ذلك بين الرياضيات والمنطق فشارك في تأسيس المنطق الرياضي بعد أن أضاف جديداً إلى المنطق القديم والحديث، وله أبحاثه الجديدة في القضايا وأنواعها والاستدلالات والبراهين وأصنافها، بالإضافة إلى أنه اهتم اهتماماً بالغاً بمنطق العلامات أو الرموز. وكان يطمع أن يقيم نسقاً فلسفياً ضخماً فأقام على أساس هذا المنطق ميتافيزيقا جديدة، تكلم پيرس إذن في العلوم الطبيعية والرياضية وعلم المنطق والمعرفة والميتافيزيقا، لكنّا نوجز هنا فكرتين كانتا الأساس للحركة البرجماتية. نوجز نظرية المعنى، والنظرية الواقعية.

أ ـ نظرية المعنى:

أعلن پيرس أن حركته الجديدة منهج أول الأمر وليست مذهباً ينطوي على نظريات ونتائج معينة، وإن كان أدّى به هذا المنهج إلى نظرية ميتافيزيقية أصيلة فيما بعد. لقد عرّف حركته الجديدة بأنها مبدأ في المنطق، أو أنها قاعدة منطقية، ونظرية في التحليل المنطقي، وعرّف منهجه كذلك أنه يوضح به معاني التصوّرات

الذهنية، وعنى بها تلك التصوّرات التي يمكنْ أن تدور على أساسها البراهين المتعلقة بالوقائع التجريبية.

وكان يقصد پيرس بالمنهج البرجماتي[1] كوسيلة لتوضيح الأفكار والتصوّرات أنه يضع لها تعريفات. فيكون منهجه إذن نظرية جديدة في التعريف. وإن كان قد آثر أن يسمّيها نظرية في المعنى.

وتقوم نظريته في التعريف على منطق العلامات أو السيموطيقا. والعلامة شيء يحلّ محلّ شيء آخر. ويرى أن الخاصّة الأساسية لأيّ علامة أنها ثلاثية Triad الرمز حدّ أول، وموضوعه حدّ

---

(١) يقول پيرس أنه أخذ كلمة براجماتزم من تمييز كنط بين كلمتين هما -Practic al, Pragmatic، وقال إن الفرق بينهما مثل ما بين القطبين إذ تشير الأولى إلى بحث في قواعد الفن الذي يشتق من التجربة، بينما تشير الثانية إلى القوانين الخلقية ذات الأساس القبلي. أما وليم چيمس فيرى أن الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها الفعل. والمسألة في حاجة لتحقيق أكثر من ذلك. قال البعض: إنها مشتقة من Pragma ومعناها الأشياء، وقال آخرون: إنها مشتقة من الفعل Prasso أو Pratto ومصدرهما Prattein ومعناه أفعل؛ ومع ذلك وجدنا أصحاب الحركة اشتقوا الكلمة من Pragma ليدلّوا بها على معنى Prattein. وهذا سوء استخدام للكلمة، مما أدّى ببعض مؤرّخي الفلسفة أن يقولوا أن معنى برجماتزم هي الأشياء المصنوعة ليدمجوا معنى اللفظين اليونانيين معاً. يبدو أن پيرس وچيمس لم ينتبها لهذه الصعوبات، واكتفى الأول بأن أخذ الكلمة كما استخدمها كنط، واكتفى الثاني بأن شرحها بأنها تتضمن الفعل والسلوك، وإن كانت ترادف كلمة Practical فيجب أن نفهمها لا بمعناها الدارج وإنما بمعنى ما هو جزئي محدد Particular.

ثانٍ، وهناك مفسّر interpretant هو الحدّ الثالث. ويهمنا ونحن نتابع نظرية التعريف الجديدة أن نقف على معنى المفسّر عند پيرس. لقد قصد بالمفسّر علامة أخرى توضح العلامة الأصلية أو الرمز اللغوي.

ولقد صنّف پيرس المفسّرات أصنافاً كثيرةً يهمّنا منها ما يسمّيه بالمفسّر المنطقي وهو المعنى الذي يصل العلامة بموضوعها. ويوضح ذلك بقوله إن المفسّر المنطقي لحدٍّ ما هو ذكر خصائصه الحسّيّة فحسب. ويبرّر ذلك بأن فكرتنا عن أيّ شيء هي فكرتنا عن آثاره الحسّيّة، وتكون قد خدعت نفسك إذا توهّمت أنك قادر على الوصول إلى نوع آخر من الخصائص، ذلك لأن وظيفة الفكر الإنساني هي الاهتمام بالأفكار التي تفسّر تفسيراً حسّيّاً. ومن المأثور عن پيرس قوله: «لنعتبر الآثار التي يمكن أن تصوّر موضوع الفكرة حاصل عليها، والتي نتصوّر أن لها مركزاً عملياً. إن فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن الموضوع».

ويشرح معنى الخصائص الحسّيّة أو المفسّر لكلمة ما أو تصوّر ما بقوله إن الوصول إلى تلك الخصائص يساوي إجراءنا لعملية معينة نقوم بها، ونصل منها إلى نتائج، ويتألّف معنى هذا التصوّر من مجموعة تلك النتائج. ويقول في ذلك: إن «المعيار البرجماتي هو أن وصفك لشيء ما يساوي قولك إن عملية معينة ـ لو أجريتها ـ يجب أن تتبعها نتيجة لها وصف عامّ محدّد». وقصد بإجراء العملية وسيلة إلى إدراك الخصائص الحسّيّة. إن التعريف يجب أن يكون عامّاً وهذا معنى وضوحه. وقد يثير بعض الشك قولنا إن الوضوح

والعمومية شيء واحد ولكن يزول الشك حين ندرك أن بيرس لا يعني بالعمومية في اللفظ عدم التحديد، وإنما يعني أن العملية الإجرائية لكي تكون واضحة ينبغي أن تكون ممكنة لكل إنسان.

ونذكر مثلاً ضربه بيرس لطريقته الجديدة في تعريف الألفاظ. إن التعريف العادي لعنصر الليثيوم هو ما وزنه الذرّي يساوي ٧ تقريباً. ولكن يعرّفه البرجماتي على النحو التالي: إذا بحثت بين الفلزات على فلز شفّاف نوعاً ما، ينفذ منه الضوء، ذو شكل رمادي أو أبيض، صلب، يلمع وله بريق، لا يقبل الذوبان، تعطي القطعة منه لوناً قرمزياً لدخان غير مشتعل، ويمكن أن يذوب نوعاً من حامض المورياتيك إذا مزج مزجاً جيداً بالجير ثم انصهر، وإذا تبخّر هذا المحلول ووضع الراسب في حامض الكبريتيك ونُقّي حالاً يمكن أن يتحوّل إلى كلوريد الليثيوم - إذن لقد وصلت إلى تعريف الليثيوم.

هذه طريقة بيرس في تحديد معاني الألفاظ. وهي كما قلنا طريقة تنطوي على أن المعنى لا يتألّف إلاّ من مجموعة الآثار والنتائج التي تنجم عنه في محيط الخبرة الحسّيّة.

ب - النظرية الواقعية:

ليس ما قلناه في التعريف كل المنهج البرجماتي الذي نادى به بيرس، ذلك لأن التعريف كما أوضحناه يعني أن المعنى هو مجموعة النتائج الحسّيّة المباشرة ولكنه لم يذكر مجموعة النتائج المباشرة

ولكنها مجموعة النتائج فحسب. وبمعنى آخر يعتقد پيرس بأن المعنى الدقيق لتصوّر ما كامن في آثاره المباشرة وغير المباشرة، ما نرى من آثاره الحاضرة وما يمكن أن نرى منه في المستقبل. وأساس قوله هذا نظرية ميتافيزيقية يسمّيها الواقعية. وللواقعية معانٍ كثيرة يهمّنا منها هنا الواقعية القديمة التي ذهب إليها أفلاطون وتابعه فيها العصر الوسيط حين قال إن للكليّات وجوداً مستقلاً عن الأذهان وعن الأشياء الجزئية، ويتألّف من مجموعها عالم آخر هو عالم الكليات وهو العالم الأساسي الذي صدرت عنه الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية.

لقد نادى پيرس بواقعية جديدة: قال إن للكليات وجوداً، مستقلاً عن الإنسان وعن الجزئيات، لكنها لا توجد في عالم مثالي آخر، ولكنها قائمة في عالمنا الذي نعيش فيه. والكليات هنا هي القوانين التي يسير العالم الطبيعي وفقاً لها. للقوانين وجود مستقل عن الجزئيات الخاضعة لها، وليست مجرد صيغ تعبّر عن الحوادث، أو عبارات لفظية ترمز إلى ما يكون في العالم وإنما للقوانين وجود مستقل فمثلاً إن لم يوجد قانون موضوعي يتحكّم في حركات الذرّة ويجبرها على أن تتبع نظاماً معيناً في الحاضر والمستقبل فلن نقول إن للذرّة قانوناً معيناً تسير عليه أن نصادر عليه من وجود الترتيب والنظام في العالم ما هو إلاّ نتيجة اضطراره إلى الخضوع لسلطة موضوعية هي القوانين.

ثم ينتقل پيرس من موضوعية القوانين إلى أن العالم لا يسير وفق قوانين حتمية ضرورية دائماً وإنما به عنصر الإمكان. فالقوانين

في تطوّر وتخضع لقانون التطوّر ذاته وليس المستقبل معروفاً لنا معرفةً ضروية وإنما قد يسير وفق الماضي، وقد يتغيّر عنه قليلاً أو كثيراً. ويتضمن ذلك أن پيرس مؤمن بعنصر المصادفة في الكون أي أن من الممكنات ما قد يظهر في المستقبل، ما لم نلحظه في الماضي.

فإذا ربطنا بين نظرية الواقعية ونظرية التعريف البرجماتي قلنا إن پيرس لا يؤمن بأن الآثار والنتائج المباشرة لشيء ما هي كل معناه، وإنما يتألّف المعنى من مجموعة النتائج، وقصد بمجموعة النتائج هو اتّباع الطريق اللاّنهائي في البحث. فما نصل إليه اليوم من نتائج تصوّر ما ليس ذلك كل معناه، وإنما نضيف إليه دائماً ما يأتينا به المستقبل من نتائج أخرى وهكذا.

٥ ـ المنهج البرجماتي بين پيرس وچيمس:

قلنا إن پيرس كتب مقالين بعد مباحثات النادي الميتافيزيقي أشار فيهما إلى نظرية الاعتقاد على أساس تعريف بين، كما أشار إلى توضيح أفكارنا عن طريق اتّباع المنهج البرجماتي الذي لخّصه في نظرية التعريف والواقعية. ويقول چيمس: إن هذين المقالين ظلاّ مجهولين عشرين سنة حتى كشف هو عنهما: حين ألقى محاضرة في جامعة كاليفورنيا سنة ١٨٩٨ بعنوان «الأفكار الفلسفية ونتائجها العملية» أخذ فكرتها الرئيسية عن المنهج الذي قاله پيرس من قبل، ولم ينسَ چيمس أن يشيد بفضل زميله عليه في ذلك.

ولكن ظلّ پيرس حتى آخر حياته مُصِرّاً على أن منهجه إنما هو

قاعدة منطقية قبل كل شيء. أما چيمس فقد أخذ فكرة المنهج البرجماتي وطبّقها تطبيقات مختلفة: على نظرية المعرفة، ونظرية في الأخلاق والدين، ونظرية في الميتافيزيقا ولم يكن پيرس يريد للمنهج الذي ابتكره أن يستغلّ في الدين والأخلاق فغضب على چيمس وأعلن اختلاف مذهبيهما.

٦ ـ المنهج البرجماتي عند وليم چيمس:

أراد وليم چيمس بالفلسفة البرجماتية أن يقف موقفاً وسطاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي رأى في كليهما خيراً كثيراً، ولكنه رأى كليهما يهمل جانباً معيّناً من جوانب الطبيعة البشرية: لاحظ أن المذهب التجريبي شديد الإخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة، شديد الاهتمام بالمشاهدات والتجارب، وهذا فضله الكبير لكنه مهمل للقيم الخلقية والدينية في الإنسان. للإنسان مطالب وحاجات ورغبات طبيعية كطلب الإيمان وحاجته إلى الحرية والأمل والرضا والتفاؤل ورغبته في تحصيل الخير والسعادة، كما لاحظ وليم چيمس أن المذهب العقلي يَفِي بهذه الحاجات الروحية للإنسان لكنه يتنكّر للوقائع الجزئية والأشياء التجريبية.

رأى چيمس أن هذين الاتجاهين يوقعان الفيلسوف في مأزق[1] مأزق اختيار أحدهما وأن الإنسان لا يستطيع تفاديهما معاً أو

---

(١) قال كولردج مراراً: «إن كل إنسان يولد أفلاطونياً أو أرسطياً». وكان يقصد بالأول العقلي وبالثاني التجريبي. والحق أنه يمكن تجاهل الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو إذا فهمنا أن ديمقريط وبروتاچوراس تجريبيان أكثر من=

الجمع بينهما. ومن هنا شعر چيمس أنه بحاجة إلى اتخاذ موقف وسط بين هذين الاتجاهين يحقّق الإخلاص للواقع والتجربة ويعطيه الإيمان بالقيم الروحية في نفس الوقت، فنادى بالمذهب البرجماتي.

«إن المذهب البرجماتي يَفِي المطلبين معاً: يحتفظ بالدين كالعقليين، ويحتفظ بالإخلاص العميق للوقائع كالتجريبيين»[1].

ولقد أعلن وليم چيمس أول أمره أن فلسفة البرجماتية منهج وليست مذهباً فلسفياً؛ وقصد چيمس من المنهج أنه اتجاه فحسب، اتجاه إلى توضيح الأفكار، وإعطاء دلالات صادقة لتصوّراتنا وقضايانا، ورأى أنه يحلّ ـ بهذا المنهج ـ كل المناقشات الفلسفية وذلك بمتابعة «مبدأ پيرس البرجماتي» والذي يقتضي أن ينحصر معنى التصوّر في نتائجه العملية وآثاره الحسّيّة، وأن الخلاف بين تصوّر وآخر هو الخلاف في واقعة محسوسة تنتج عن أيٍّ منهما أو نتيجة سلوكية يؤدّي إليها أحدهما.

وضع چيمس قاعدتين لمنهجه هما:

أ ـ إذا كان لديك قضيتان واعتقدت بصدقهما معاً فانظر إلى أثر كلٍّ منهما على سلوكك العملي: إن اختلف سلوكك نتيجة اعتقادك بالقضية الأولى عن السلوك الناتج عن اعتقادك بالقضية الثانية، إذن فالقضيتان مختلفتان حقاً وإذا لم يوجد

= أرسطو. وبذا يكون من الأفضل من كولردج أن يقول إن كل إنسان يولد أفلاطونياً أو ديمقريطياً.

(١) W. James Pragmatism. p. 20.

خلاف عملي بينهما بمعنى لم يوجد خلاف في السلوك نتيجة اعتقاد الفرد بكلٍ منهما فتأكد أنهما قضية واحدة بصورتين لفظيتين مختلفتين.

ب ـ إذا لم يوجد أيّ أثر عملي في سلوكك نتيجة اعتقادك بصدق قضية ما، يختلف عن سلوكك نتيجة اعتقادك بكذبها، فاعتبر أن هذه القضية لا معنى لها بل لا وجود لها: إذ أن دلالة الفكرة فيما ينتج عنها من أثر في السلوك[١].

ولقد شبّه أحد الفلاسفة البرجماتيين المعاصرين لجيمس والآخذين عنه[٢] الاتجاه البرجماتي على أنه منهج وليس مذهباً بما يأتي: «مثل المنهج البرجماتي كمثل ممرّ في فندق يطلّ على كثيرٍ من الغرف. قد تجد في إحدى الغرف كاتباً يكتب في (نزعة) الإلحاد، وتجد في غرفة أخرى رجلاً راكعاً يطلب الإيمان، وتجد في ثالثة عالماً كيماوياً يبحث في خصائص الكائن الحيّ، وتجد في رابعة فيلسوفاً يضع مذهباً في الميتافيزيقا المثالية، وتجد في غرفة خامسة مَن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا. يجب أن يمرّ هؤلاء جيمعاً في هذا الممرّ إذا أرادوا أن يدخلوا غرفهم أو يخرجوا منها»[٣].

---

(١) James, Pragmatism. p.p. 48 - 50.

(٢) الفيلسوف الإيطالي بابيني Papini وكان شاباً في الثلاثين حين نادى جيمس بمذهبه وكان بينهما مراسلات وديّة كثيرة.

(٣) James, W., Pragmatism., p. 54.

ويصرّح وليم چيمس أن منهجه البرجماتي ثورة على الفلسفة التجريبية حين أنكرت قضايا الدين والإيمان، وأنه ثورة كذلك على الفلسفة العقلية حين كانت حلولها للمشاكل حلولاً مجرّدة غير مُجدية. ولقد تبيّن لچيمس أن المشكلات التي بحثها العقليون ـ حين نضعهما تحت الاختبار البرجماتي ـ قد يتبيّن لنا أنها خرافات وليست مشاكل، أو قد يتبيّن أنها مشاكل ولكنها لم توضع الوضع الصحيح؛ ومن هنا نفهم إعلان چيمس عن منهجه أنه يتّصف بالثورة على الأبحاث المجرّدة والمبادىء الثابتة والمذاهب المغلقة والحلول الكلامية والأساليب القبلية، وأنه يتّصف بالإخلاص للوقائع الجزئية والنتائج المحسوسة والآثار الدقيقة المحدّدة.

كان أساس فلسفة وليم چيمس ـ كما عرضت في الفصل الأول ـ إنكار الحقائق القبلية والاعتقاد بأن الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء بالصدق أو الكذب وأن ليس هنالك حقائق خالدة مهمتنا أن نتأملها ولذلك ثار على تلك المذاهب العقلية التي تجعل أساس بحثها مبادىء ثابتة تصادر على صحتها ولا يسندها سند تجريبي. وكان أساس فلسفته كذلك تبرير مطالب الإنسان الروحية إذا وجد لها سنداً في التجارب الجزئية وإذا كان الاعتقاد بها ينتج آثاراً حسّيّة دقيقة محدّدة في العالم الذي نعيش فيه.

٧ ـ سبب اتجاه چيمس نحو الفلسفة البرجماتية:

أراد وليم چيمس أن يشرح لنا الأسباب التي أدّت به إلى ترك البحث في المشكلات بحثاً نظرياً مجرّداً تأمّلياً والاتجاه في بحثها

بحثاً عملياً. كتب مقالاً شهيراً[1] انتهى فيه إلى أن الأبحاث النظرية ناقصة بالضرورة وأن الحلول الصادقة للمشاكل الفلسفية هي الحلول المرتبطة بالسلوك العملي والمرضية لمطالب الإنسان.

يرى جيمس في هذا المقال أن للإنسان مطالب نظرية وأخرى عملية.

أول مطلب نظري يرغب فيه الذّهن هو التبسيط، إنه ينزع بطبعه إلى البساطة، ويميل إلى ردّ المعقّد إلى البسيط، والكثير إلى الواحد، لأن النتيجة المبسّطة موفّرة للجهد الذهني. والرغبة في الاقتصاد في وسائل التفكير رغبة فلسفية أكيدة إذ يشعر الإنسان برضى وارتياح حين يدرك أن مجموعة من وقائع متباينة فيما بينها ـ يمكن ردّها إلى واقعة واحدة أو يمكن أن تفسّرها واقعة واحدة.

وثاني المطالب النظرية التي يرغب فيها الذّهن هو الرغبة في التمييز. ويقصد بها جيمس رغبة الإنسان في معرفة الأجزاء والتفاصيل وعدم الاكتفاء بالإدراك العقلي للكلّ وفهم الأشياء فهماً مُعَمّماً. ويرى أن معرفة الجزئيات والتفاصيل أهم من معرفة الأشياء معرفةً عامّةً وإدماجها في أنواع وأجناس. ومظاهر هذه الرغبة في التمييز هي الإخلاص في توضيح الإدراك الحسّي توضيحاً يبرز

---

(١) عنوان المقال: (ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفي) Sentiment of Rationality ونشرت لأول مرة في مجلة Mind في يوليو سنة ١٨٧٩ ورأى النقّاد أنه كان يمكن جعل عنوانها «دوافع التفلسف» عند جيمس. وهي إحدى فصول «إرادة الاعتقاد» فيما بعد.

معالمه وتفصيلاته وكراهيته للمجمل والمشوّش والتشابه الغامض في الأشياء.

إن البساطة من جهة والوضوح من جهة أخرى مطلبان أساسيان للفكر فيما يرى وليم جيمس. وينتقل من هذه الخطوة إلى حكم عامّ هو أن أيّة فلسفة تنكر أحد المطلبين أو كليهما أو تعطي لأحدهما مرتبة أعلى من الآخر فلسفة غير مقبولة، ويدلّل على ذلك بفلسفة سپينوزا وهيوم. رأى جيمس أن سرّ إهمال الناس لفلسفة سپينوزا أنه اهتم بالوحدة المطلقة دون غيرها فلم يُراعِ الجزئيات ولا التفاصيل وإنما ردّ كل الأشياء المادية إلى مبدأ واحد مطلق يفسّرها. وسرّ إهمال الناس فلسفة هيوم هو اهتمامه الشديد بالكثرة المطلقة والانفصال المطلق بين الأشياء بحيث تعثّر الجمع بينها وإيجاد رابطة أو عدّة روابط توحّد بينها.

ينتقل جيمس من هذا الحكم إلى حكم آخر هو أن الفلسفة الصادقة هي التصنيف الكامل لجزئيات الكون: أي حصر ما في الكون من أشياء حصراً دقيقاً محدّداً دون إهمال التفصيلات والجزئيات ثم تصنيف هذه الأشياء المتكثّرة المتعدّدة في مجاميع تشمل كلٌّ منها عدداً من الأشياء تشترك فيما بينها من خصائص واحدة. وحين يناقش جيمس هذا الحكم يرى أن إيجاد هذه الفلسفة الصادقة تحمل مستحيل. لأن التصنيف هو إيجاد ماهيّة مجرّدة كائنة في الأشياء وترك ما عداها. وبذا لا يكون التصنيف كاملاً بالضرورة وإنما فتح مجال لأشياء تظلّ مجهولة. وهذه النتيجة ـ وهي استحالة بناء مذهب نظري صادق ـ تبرّر لوليم جيمس انعدام الثقة في

المطالب النظرية للإنسان والاتجاه نحو مطالبه العملية.

يرى چيمس أن معرفتنا للأشياء معرفة صحيحة قائمة على مقدار التنبؤ بنتائج تلك الأشياء. إن لعلاقة الشيء بنتائجه قيمة كبرى ولذا ينبغي أن نتخذ ارتباط المدرك بنتائجه المستقبلة قاعدة فلسفية.

ويتابع چيمس بحثه فيقول إن حبّ الاستطلاع الفطري فينا هو الذي يحفّزنا إلى الوصول إلى نتائج الأشياء وآثارها؛ فإذا ما وصلنا إليها استراح العقل واطمأنت النفس وأحسّ الفرد الأمان والاقتناع بما وصل إليه. كأن أول مطلب عملي - عند چيمس - هو الرغبة في الوصول إلى توقعات محدّدة للأشياء؛ أما إذا لم تحقّق هذه الرغبة وظلّ المستقبل غامضاً عاش الفرد في قلق وحزن واضطراب عقلي.

ولكن مستقبل الوقائع قد يحدّد بطرق كثيرة: منها ما يلائم طبيعتنا ومنها ما لا يلائمها. والفلسفة الصحيحة هي تلك التي تحدد المستقبل بحيث ترضى طبيعتنا. والفلسفة الكاذبة هي تلك التي تتجاهل الميول الإنسانية أو التي تنطوي على تعارض بين مستقبل الوقائع ورغباتنا وأمانينا.

ما هذه الطبيعة الإنسانية التي تتردّد في كتابات چيمس كثيراً ويمرّ عليها دون أن يشرحها؟ يقول چيمس في خاتمة مقاله «ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفي» أن في الإنسان ميولاً ينبغي أن نحترمها مثل الاستجابة والأمل والصبر والاحتمال والإعجاب والاجتهاد والمخاطرة وكفاحه ضدّ الشك ونضاله لليأس والخوف والضيق وميله وسعيه نحو الخير والتفاؤل والبعد عن الشرّ وما يؤدّي إلى التشاؤم.

هذه هي الفلسفة العملية كما يراها چيمس وتبيّن أنها ليست وجهة نظر في شؤون الحياة اليومية وإنما الوصول إلى حلول لمشكلات نظرية لا عن طريق تحليلها تحليلاً جدلياً أو عن افتراض فروض قبلية مستقلة عن التجربة بل يكون حلّ المشكلات بمتابعة آثارها المحددة ونتائجها الدقيقة بحيث لو لم يكن للمشكلة نتيجة أو لحلّها أثر في الحياة (النظرية أو العملية) فالمشكلة باطلة.

ولقد استخدم چيمس هذا المنهج وطبّقه على نظريات له في المعرفة والميتافيزيقا سأذكرها فيما بعد، ولكن لا بأس من توضيح المنهج في هذا المكان عن طريق استخدامه في بعض المشاكل الفلسفية.

لقد استخدم چيمس منهجه البرجماتي لتوضيح مشكلات ثلاثة: الجوهر، والتدبير في الكون، وخلاص العالم.

٨ ـ المنهج البرجماتي ومشكلة الجوهر:

هل حقّاً للأشياء المادية جواهر مستقلة مختفية وراء أعراضها وخواصّها الحسّيّة التي نشاهدها؟ أو هل حقاً لقطعة الطباشير مثلاً جوهر مختلف وراء البياض وسهولة الكسر والشكل وعدم الذوبان في الماء؟ أم أن قطعة الطباشير ليست غير مجموعة هذه الخواصّ؟

قبل أن يناقش وليم چيمس مشكلة الجوهر مناقشة برجماتية يذكر رأي بركلي ويُثني عليه. يرى چيمس أن بركلي قد استخدم المنهج البرجماتي بدقة وهو لا يشعر حين عالج الجوهر المادي. يصرّ چيمس على أن بركلي لم ينكر العالم المادي وإنما ينكر الفكرة

المـدرسيـة القـائلة بجـوهـر مـادّي وراء العـالم المحسـوس لا سبيل إلى الوصول إليه.

لقد أنكر بركلي وجود هذا الجوهر وقال إننا لا نعرف غير إحساساتنا باللون والشكل والصلابة وما إلى ذلك. إن الفروق بين وجود المادة وعدم وجودها هو وجود هذه الإحساسات. هذه الإحساسات هي القيمة الفورية التعاملية لكلمة مادة. كأن بركلي كان يتساءل عمّا إذا كان يوجد فرق بين اعتقادك بوجود مادة واعتقادك بعدم وجودها: أو ما الأثر الذي يتركه اعتقادك بوجود مادة في سلوكك ثم يقصر عنه اعتقادك بعدم وجودها؟ ويرى چيمس أن جواب بركلي هو أن الأثر العملي هو في هذه الإحساسات بل إن الإحساسات هي كل معنى المادة.

ويعرض چيمس رأي لوك في الجوهر الروحي كما عرض رأي بركلي في الجوهر المادي.

اهتم چيمس بما سمّاه لوك «الذاتية الشخصية» يرى چيمس أن الذاتية الشخصية عند لوك هي الشعور. وكان يقصد لوك بذلك أننا في أيّ لحظة من لحظات حياتنا نتذكّر لحظات أخرى في حياتنا ونشعر بأن اللحظات كلها أجزاء من تاريخ حياة الشخص. كان قد فسّر العقليون ذلك بوجود جوهر روحي ولكن لوك رأى أن الذاتية الشخصية ليست غير الشعور بدليل أننا لو فرضنا أن الله سلب منّا شعورنا ألا نزال نحتفظ بأرواحنا؟ ـ لا. إذن فالذاتية هي الشعور وليست الجوهر الروحي[1]. ولقد أعجب چيمس برأي لوك واعتقد

---

(١) يقول لوك: «إذا كانت شخصية الروح فقط هي التي تؤكد وجود الإنسان، =

أن حلّه للمشكلة براجماتي.

هذا هو حلّ بركلي ولوك لمشكلة الجوهر المادي والروحي. ويحلّ چيمس نفس المشكلة حلاً براجماتياً بالطريقة الآتية: عندنا مذهبان: مذهب مادّي وآخر روحي. والمذهب المادي هو القول بأن القوانين هي التي توجّه الأشياء، والمذهب الروحي هو القول بأن العقل هو الذي يدبّر الأشياء ويتحكّم في سلوكها، ثم يتساءل چيمس. ما الاختلاف العملي الذي يطرأ على سلوكنا لو قلنا إن العالم تسيّره قوانين عمياء أو روح عليا؟

لاحظ أن چيمس يُجيب عن هذا السؤال مرة على أساس أن عالمنا كامل قد تمّ صنعه من الأزل، ومرة على أساس أنه بدأ ناقصاً ولا يزال يكمل نفسه باستمرار.

= وإذا لم يكن شيء في طبيعة الإنسان يجعل الروح الفردية حالّة في عدة أجسام، فمن الممكن أن يكون هؤلاء الناس الذين عاشوا في أزمان متباعدة هم نفس الرجل... لا شيء غير الشعور يوجِد الوحدة بين أجزاء الكائن الواحد. لا قيمة لوجود ذاتية جوهرية بدون الشعور لأن هذه الذاتية لا تشير إلى وجود شخص إن الذي يثبت وجود الشخص ما به من شعور لا ما فيه من جوهر. وشعوره هو إدراكه بالإدراك: أي إدراكه أنه يحسّ ويشمّ ويرى ويلمس ويتذكّر ويفكّر. ولو صحّ أن الروح هي جوهر الإنسان ونحن لا نرى مانعاً من أن تحلّ روح واحدة في أجسام كثيرة لصحّ أيضاً أن روحاً واحدة تحلّ بأشخاص مختلفين متباعدين وتجعل منهم شخصاً واحداً. إن الجسد الهامد الميت نسمّيه شخصاً ولكن لا ذاتية فيه لأنه لا شعور له».

Essay Concerning Human Understanding. ch. 27, book II. p.p. 6, 2, 3.

يقول چيمس إننا إذا نظرنا إلى النتيجة العملية من وراء اعتقادنا بالمادية لا نجد تغييراً عن اعتقادنا بالروحية، على الأساس الأول. ومعنى ذلك أنه سواء أكان الله علّة العالم أو أن الذرّات هي العلّة الأولى فلن يزيد الله من نظام الكون كما أن الذرّات لن تقلّل من هذا النظام. إن الله يفعل ما تفعله الذرّات. إن لم يُعْطِ وجوده خلافاً أو تغييراً على مسرح الكون فلن يزداد الكون شرفاً بوجوده كما أنه لن يلحقه ضرر إذا غاب وكانت العلّة هي الذرّات. إن الله والمادة شيء واحد هنا إذا اعتبرنا نتائج كلٍّ منهما على العالم حيث إنه تامّ الصّنع مكتمل الأجزاء. وبهذه الطريقة يستنتج چيمس أن المادية والروحية شيء واحد ولا خلاف بينهما، لأن منهجنا في البحث هو أن الاختلاف في نتيجة النظرية هو كل معناها.

ولكن لنفرض أن للعالم الذي نعيش فيه مستقبلاً أي أنه ناقص الخلق والتكوين وأنه يستكمل نفسه باستمرار، سيكون الخلاف بين المادية والروحية إذن خلافاً خطيراً. إن فكرة الله تشير إلى وجود عالم ينطوي على مُثُل عليا يحقّقها الخالق على مرّ الأعوام. وقد يعترض على چيمس معترض بقوله: وهل نحن محتاجون إلى هذه القيم الخلقية الخالدة؟ يجيب چيمس: «... بل إنه إحدى الحاجات العميقة في قلوبنا. قد يقال إن العقل السليم يرى الاهتمام فقط بما أمامنا ولا قيمة عندنا لمصير العالم. لو قلت ذلك سأقول لك إنك ظلمت الطبيعة البشرية... إن الأشياء المطلقة وحدها موضع اهتمام الفيلسوف بل تشعر العقول الكبيرة شعوراً مُلِحّاً بها. إن الإيمان بالمذهب الروحي في أيّ صورة من صوره يوجّهنا نحو عالم الأمل

والرجاء، بينما تشرق شمس المذهب المادي على محيط من خيبة الأمل»[1].

هذا مثل يراه چيمس حلاًّ لمشكلة الجوهر: حين نتساءل هل وجود العوارض المادية هي كل حقيقة الأشياء أم أن وراء هذه العوارض مبدأً روحياً خفيّاً ينبغي الاعتقاد بوجوده؟ يجيب چيمس بأننا إذا تصوّرنا أن العالم قد تمّ صنعه وأننا لا نضيف إليه لا يطرأ عليه غير ما هو كائن فيه فلا قيمة للسؤال من أساسه إذ لا خلاف في الاعتقاد بوجود جوهر روحي في العالم عن الاعتقاد بعدم وجوده.

أما إذا تصوّرنا أن العالم لم يتمّ تكوينه كله وأنه بسبيل الصنع والإتمام وأنه لا يزال يصنع فيه باستمرار، فإننا نرى خلافاً في اعتقادنا بأن المادة هي كل ما في هذا الكون من عناصر عن اعتقادنا بأنه يوجد جوهر روحي إلى جانب الجواهر المادية ـ إنه الخلاف في الإيمان وعدم الإيمان بالجوهر الروحي ـ ولهذا الإيمان نتائج عملية إذ يؤدّي بنا الإيمان بالجوهر الروحي إلى الأمل والتفاؤل وطرد اليأس والخوف والاتجاه نحو المخاطرة بينما لا يؤدّي إلى ذلك اكتفاؤنا بأن الجواهر المادية هي كل عناصر الكون.

٩ ـ المنهج البرجماتي وتدبير الكون:

نشأ الإنسان على الاعتقاد المألوف بأن في العالم نظاماً محكماً تسير عليه الوقائع وتتبعه الحوادث والظواهر، وأن بعض

---

(١) James, W., Pragmatism. p.p. 108 - 109.

لأشياء ملائم وموافق لبعضه الآخر، ولا يشذّ شيء ما في العالم عن لك الانسجام الملحوظ.

هذا اعتقاد ديني سائد يتناوله وليم چيمس بالتحليل البرجماتي فيقول إن دارون قد ساعدنا على تبديد هذا الاعتقاد حين جعل للمصادفة في الحوادث عنصراً هاماً بل جعل لها نتائج حسنة حيث يتوفّر الزمن الكافي. ويقتنع چيمس بأن التدبير فكرة وهمية بل يوجد ما يثبت انعدام التدبير في العالم فمثلاً نجد أشياء كثيرة تنقرض لعدم ملاءمتها للبيئة.

ليس للتدبير في الكون دلالة بمعناها المألوف، وإنما إذا أردنا أن نختبرها اختباراً براجماتياً أمكن القول بأن التدبير ينطوي على معنى الأمل بمعنى أنه إذا كان الاعتقاد في التدبير يُكسِبنا ثقة في المستقبل وأن العالم تسيّره قوىً عاقلةً لا قوانين عمياء، ويؤدّي إلى الاطمئنان الغامض إلى المستقبل إذا كان الاعتقاد في التدبير يؤدّي إلى هذه النتائج إذن فهي كل دلالته[1].

١٠ ـ المنهج البرجماتي وخلاص العالم[2]:

لم يقتنع چيمس بآراء الكنيسة أو الكتب المقدسة في معنى

---

(١) Ibid., p. 115.

(٢) فكرة الخلاص إحدى العقائد المسيحية وخلاصتها أن الإنسان لا زال يعاني من أثر الخطيئة الأولى. وهو محتاج إلى عون الله لكي يتخلّص مما به من خطايا. وسيظهر المسيح في آخر الأزمان لكي يتحمّل عن الخلق آثامهم ويطهّرهم منها. وكان للفكرة سلطانها في العصور المدرسية.

الخلاص ولكنه حذّر من احتقار الفكرة لأن في إنكارها نزعة تشاؤمية، وموقف الحياد منها كموقف الإنكار، والإنسان بطبعه ميّال إلى تخفيف الشرّ والقلق المرتبط به. ولكن چيمس لا يرى أن الله هو الذي يخلّص الناس بعونه ورحمته وإنما يتخلّص الإنسان من خطاياه بما يقدّم من عمل وما يحقّق من مُثُل. واللحظة التي نحقّق فيها مطلباً أو رغبةً حسنةً لحظة من لحظات الخلاص ومجال تحقيق خلاص الناس من خطاياهم هو هذا العالم الذي نعيش فيه ولن يكون لهذا الكلام معنى إذا كان العالم كاملاً خالداً لا يضيف أحد إليه جديداً أو يسدّ أحد ما به من نقص. «لا معنى للخلاص في عالم قد تمّ واكتملت كل أجزائه ولا معنى لخلاص العالم الذي أتى دفعة واحدة كشيء إلّهي»[1]. للخلاص معنىً إذا اعتقدنا أن العالم ناقص، وأن الكمال يتمّ له على دفعات بإضافاتنا الجزئية، فإذا رغبت أنا وأنت وسائر الناس في الخلاص وحقّق كلٌّ منّا مثله أو بعضها فقد اكتمل النقص وابتعد القلق والخوف. وهذا هو كل المعنى البرجماتي لفكرة الخلاص.

وأراد چيمس أن يوضح البرجماتية للخلاص وسعي كل إنسان لتحقيق كماله على مسرح العالم المحسوس بما أوتي من قدرات وميول فصوّر مساهمة الناس مع الله في خلاص العالم على النحو الآتي:

«افرض معي أن الله استشارك في خلق العالم قبل خلقه وقال لك: سأبدأ في خلق عالم ليس خلاصه أمراً مؤكداً، ولكن كماله

(١) James, W., Pragmatism. p. 288.

مشروط بشرط هو أن يقوم كلٌّ منكم بأكبر جهد ممكن فيه. وسأقدّم لكم فُرَصاً للمشاركة في استكماله. إن الأمان والسلام غير مضمونين وسأجعل الحياة في هذا العالم مخاطرة حقيقية وقد تنتهي مخاطرتكم بنجاح. إنه مشروع اجتماعي للقيام بعمل تعاوني فهل تنضمّ إلى المشاركة في هذا العمل؟ وهل تثق أنك وإخوانك من البشر، ستواجهون الموقف بشجاعة؟... أتعتقد أنك تقبل المشروع أم تفضّل الحياة الناعسة؟ لو كنت رجلاً صحيح العقل فلن تفضّل النوم. ستوافق عقول كبيرة على هذا الكون الناقص الذي نحن عنصر أساسي في استكماله»[1].

هذا هو منهج چيمس وهذه هي صور من تطبيق هذا المنهج. لم ينكر چيمس أن تقوم أبحاث نظرية لكنه ينكر أن تكون الأبحاث فروضاً سابقة لا صلة لها بالتحقيق التجريبي وينكر أن تعتمد الحلول على مبادىء مطلقة تقريرية لا جدوى منها وإنما ينبغي أن تقوم الأبحاث النظرية على أساس أننا نفيد من حلولها في الاستعانة بها في مشاكل نظرية أخرى. ولا بأس أن نفيد من حلولها في الحياة العملية.

فالخطأ أن نعتبر چيمس متّجهاً نحو السلوك الجزئي والحياة العملية. إنه موافق على أن تخدم الفلسفة شؤون الحياة ولكن ذلك ليس الغرض الرئيسي وإنما تابع. أما الغرض الرئيسي لفلسفة چيمس هو أن المعيار الحقيقي الذي يبرز صدق القضية من كذبها هو

---

(١) Ibid., p. 291.

آثار جزئية ونتائج محددة. ويتحتّم أن تكون هذه النتائج موافقة ومحقّقة للميول الإنسانية والرغبات الطبيعية.

١١ - نظرية المعرفة عند وليم جيمس:

نظرية المعرفة: هل المعرفة ممكنة للإنسان أم مستحيلة علية؟ وإذا كانت ممكنة فهل يعرف الإنسان كل شيء بلا استثناء، أم توجد معارف ليس في قدرته معرفتها؟ وإذا تيسّر للإنسان أن يعرف شيئاً فكيف يعرفه - أبالعقل أم بالتجربة؟ وما العلاقة بين الذات العارفة والأشياء كموضوعات لمعرفة؟ أللأشياء وجود مستقل عن الذات أم أنها تعتمد في وجودها على الذات؟ ثم هذه الذات بدورها أهي جوهر مستقل في الأنسان كما أراد علم النفس القديم وديكارت وغيره، أم أن الذات مجموعة وظائف متضافرة لإمكان المعرفة؟- ثم إذا أمكن وجود المعرفة، وتحدّدت حدودها، وتحدّدت وسائلنا إليها، يرد سؤال هامّ: ما الصدق وطبيعته؟

إن المجيب عن هذه الأسئلة قائل بنظرية مكتملة الأجزاء في المعرفة الإنسانية ومهمتي في هذا الفصل أن اثبت أن لوليم جيمس نظرية جديدة في المعرفة، وإن لم يذكر هو ذلك بصراحة.

ما ذكره وليم جيمس صراحة قوله: «. . . أهم جزء في كتابي برجماتزم هو الحديث عن العلاقة المسمّاة بالصدق التي يمكن أن تنشأ بين فكرة وموضوعها (سواء كانت هذه الفكرة رأياً أو اعتقاداً أو خبراً)»(١).

---

(١) James, Meaning Of Truth. Longmans and Green. 5th. ed London 1919 prefac.

ويقول أيضاً: «... إني أستخدم البرجماتزم بمعنىً أوسع (فوق أنها منهج فلسفي) أعني أنها نظرية خاصّة في الصدق»[2].

ويقول: «لقد استخدمت هذه الكلمة (برجماتزم) بمعنىً واسع حيث يتركّب صدق القضية من نتائجها، ومن نتائجها الطيبة بوجه خاصّ»[3].

ما أثبته وليم چيمس إذن هو أن له نظرية جديدة في الصدق: يحدّد فيها معناه، وطبيعته، وكيفية الوصول إليه؛ والمعروف أن مبحث الصدق أحد مباحث المعرفة الهامّة.

والواقع أن چيمس لم يبحث في الصدق وحده، وإنما تناول كل مباحث نظرية المعرفة. إن ما سمّاه نظرية في الصدق أستطيع أن أسمّيه نظرية في المعرفة.

ولعلّ چيمس سمّى نظريته في الصدق كذلك لأن الصدق كان موضع اهتمامه الكبير كما سنرى.

هل المعرفة ممكنة؟

لم يهتم وليم چيمس بالدفاع عن إمكان المعرفة يوماً ما فلم يتساءل مثلاً عمّا إذا كانت المعرفة ممكنة أو لا، ولم يشكّ لحظة في إمكانها. لقد قرأ مذاهب الشكّاك القدماء مثل جورجياس والمحدّثين مثل هيوم.

---

(1) James, Pragmatism. Longmans. London 1997. p. 55.

(2) James: Meaning Of Truth. p. 52.

وكان يمرّ على أقوالهم مرّ الكرام على اللّغو، لأنه كان يعتبر القول بالشك فيما نصل إليه من معرفة قولاً غير مقبول[1]. ومن الملاحظ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن اتّصفت الفلسفة الأمريكية ـ خاصّة في البيئات الفكرية لجامعة هارفارد ـ بالبحث عن الاعتقاد لا عن الشك (لا الاعتقاد بمعناه الديني وإنما الاعتقاد بصدق فكرة) ومما لا شكّ فيه أن وليم چيمس كان متأثّراً بنظرية برجماتية في الاعتقاد نادى بها لأول مرة پيرس ونشرها في مقال عنوانه «تثبيت الاعتقاد».

لم يكلّف چيمس نفسه إذن عناء الدفاع عن إمكان المعرفة ولكنه يكتفي بقوله: «لا يهمّ المذهب البرجماتي أن يسأل عمّا إذا كان يوجد في الكون مَن يعرف الحقيقة أو لا، وإنما يسأل عمّا هي الحقيقة والصدق في الأفكار ونوع الأحكام الصادقة... إذا وجد صدق فما هو؟ لا يسأل عن وجود [معرفة] وإنما يسأل أيّ أنواع المعرفة ممكن»[2].

ما مصدر المعرفة؟

نظرية وليم چيمس في المعرفة نظرية تجريبية بالمعنى الدقيق لأنه كان يعالج كل مشكلة معرفية علاجاً يقوم على التجربة الجزئية

---

(١) لتدين هنري والد وليم چيمس ـ كما قلت في الفصل الأول ـ أثر كبير في توجيه ابنه نحو الاعتقاد وإبعاده عن الشك إلاّ إذا كان الشك منهجياً، كما أن للموجة التي سادت هارڤارد في العقد الثاني من القرن ١٩ كردّ فِعلٍ لمذهبي هيوم وسبنسر في الشك أثراً كبيراً.

(٢) James: Meaning Of Truth. p.183.

المحسوسة، رافضاً كل تفسير عقلي ومُحاوِلاً سدّ الثغرات التي لم يستطع التجريبيون السابقون أن يملئوها. وكما تساءل جون لوك يوماً ما عن مصدر المعرفة ومِمَّ نستقي معرفتنا وقال سأجيب بكلمة واحدة هي التجربة، أجاب وليم چيمس عن هذا السؤال بكلمتين هما: الفهم المشترك. إنه مصدر معرفتنا.

رأى وليم چيمس أن الفهم المشترك ـ في تصوّر الرجل العادي ـ هو الحكم الصائب والحذق أو البراعة في القول أو في العمل، أما الفيلسوف فإنه يتصوّره على أنه استخدام تصوّرات ذهنية معينة، وهذه التصوّرات ضرورية لنا لأنها هي التي ترتّب انطباعاتنا الحسّيّة المختلفة. ويذكر چيمس من هذه التصوّرات أو المقولات: الأشياء، المتشابه والمختلف، الأنواع، العقول، الأجسام، الزمن، المكان، الموضوع والمحمول، العليّة، الخيال، والواقع[1]. ولم يبحث چيمس في هذه المقولات بحثاً دقيقاً كما فعل أرسطو أو كنط. أو هاملان Hamelin ولكنه أراد منها أن تكون قوالب لا يستطيع أن يتكلم الرجل العادي أو يفكّر بدونها ـ ويتتبّع چيمس نشأتها فيجد أنها أساس تفكير الإنسان من قديم الزمن ولا يزال يعتقد بها معظمنا حتى اليوم؛ إننا لا نزال نعتقد بوجود الأنواع والعليّة والزمان والمكان كحاملين للوقائع والحوادث وبأن الإنسان عنصران هما النفس والبدن ونحو ذلك من تصوّرات. إنها تصوّرات متأصّلة في نفوسنا لأنها نافعة لنا تخدمنا في أغراضنا العملية سواء في مجال الحديث أو في التفكير. ويقرّر چيمس بصدد مصدر هذه التصوّرات أن الإنسان

(١) James; Pragmatism. p. 173.

الأول كان قد اكتشفها ثم صاغها فلاسفة وعلماء صياغةً دقيقةً مثل ديموقريطس وبركلي وداروِن وانتقلت هذه المقولات من جيل لآخر وثبتت في الأذهان، وأصبحت عقائد مستقرة، نسمّيها عقائد الفهم المشترك[1].

وتمثّل عقائد الفهم المشترك ـ في نظر وليم چيمس ـ مرحلة محدودة من مراحل إدراكنا للأشياء. يقول:

«نظريتي هي أن طرقنا الأساسية للتفكير في الأشياء ـ نتيجة لما اكتشفه أسلافنا القدماء ـ تكون مرحلة عظمى من مراحل التوازن في التطوّر العقلي الإنساني وهي مرحلة الفهم المشترك. وهي لا تزال حيّة باقية في تجارب الناس»[2].

ولم يكن چيمس يعتقد أن مرحلة الفهم المشترك هي المرحلة الوحيدة في تحديد المعرفة الإنسانية وإنما كان يرى أنه توجد إلى جانبها مرحلتان أُخريان هما: مرحلة العلم، ومرحلة النقد الفلسفي.

---

(١) أول مَن اهتم بقيمة تصوّرات الفهم المشترك هو توماس ريد Reid وهو رائد المدرسة الإنجليزية للفهم المشترك والذي كان من تلامذته دوجلاس ستيورات ووليام هاملتون وفكتور كوزان وغيرهم. وكانت هذه الفلسفة إحدى الفلسفات الموفّقة بين الدين والعلم والتي كانت تنافس الفلسفة المثالية في جامعة هارڤارد في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وتلقّى چيمس آراء ريد وجعل الفهم المشترك مصدراً للمعرفة؛ ولكن پيرس حين تلقّى هذه الآراء التي قال بها ريد حاول أن يعدل فيها ويزعزع الإيمان بها فنظر فيها نظرة نقدية ولذا سمّى پيرس إحدى نظرياته «الفلسفة النقدية للفهم المشترك».

(٢) James: Pragmatism. p. 170.

يقول چيمس عن مرحلتي العلم والفلسفة: إن كثيراً من العلماء والفلاسفة حاولوا زعزعة إيماننا بتصـوّرات الفهم المشترك حين أنكروا الزمان والمكان كجوهرين موضوعيين أو أنكروهما كتصوّرين ذاتيين كما أنكر كثيرون منهم مبدأ العلية أو انقسام الإنسان إلى جوهرين. ولكن الفهم المشترك ـ بالرغم من كل مجهودات العلماء والفلاسفة ـ ظلّ محتفظاً بمكـانته بين النـاس. حقاً لقـد قلّلت مجهودات العلماء والفلاسفة من قيمة الفهم المشترك وشكّكتنا في بعض عقائده وبذا تغيّرت فكرتنا عن الجوهر وصلته بأعراضه مثلاً، وعن التمايز المطلق بين النفس والبدن وغير ذلك من تصوّرات إلاّ أنهم لم يتمكّنوا من القضاء عليها قضاءً تامّاً.

يبقى سؤال يحسن بوليم چيمس أن يلقيه في هذا الصدد وهو: هل تفضّل عقائد الفهم المشترك على ما يضعه أمامنا العلم أو الفلسفة.

وجواب چيمس حاضر بل ومتّسق مع المنهج البرجماتي الذي يقيس صحة الاعتقاد بمدى سلامته لحاجاتنا.

يقول وليم چيمس: «. . . ولا يمكن القول بأن نموذجاً ما من التفكير صادق صدقاً مطلقاً من دون النماذج الأخرى؛ ذلك لأن الفهم المشترك [كنحو من التفكير] صالح لميدان من ميادين الحياة، والعلم صالح لميدان آخر، والنقد الفلسفي لميدان ثالث. أيها أصدق صدقاً مطلقاً سؤال لا يعلمه إلاّ الله. . . بل إنه لا يوجد فرض أصدق من آخر بمعنى أنه نسخة مطابقة للواقع إذ إن الحقيقة الوحيدة هي الواقع نفسه»[1].

---

(١) Ibid., p. 191.

ويقول وليم چيمس في موضع آخر: «إن الفهم المشترك أكثر المراتب إحكاماً وتماسكاً، ولكن هل له المنزلة الرفيعة (على المرتبتين الأخريين)؟ يترك ذلك للحكم الشخصي. لكني أعتقد أنه لا الإحكام ولا التماسك ولا رفعة المنزلة بدليل على الصدق»(١).

تبيّن مما سبق أن چيمس يقدّر تقاليد الفهم المشترك ويجعلها مصادر معرفتنا، ولكنه مع ذلك متردّد في الأخذ بها على نحو مطلق.

والسبب في ذلك أن التجربة في تجدّد مستمر وتغيّر وتطوّر وخلق دائم. ولكي تكون المعرفة صادقة يلزم أن توفّق بين معارفنا القديمة - ويسمّيها چيمس مستودعنا القديم - وبين التجارب الجديدة.

ويعتقد چيمس - كتجريبي مخلص للوقائع منكر للمذاهب المطلقة - أن معرفتنا لا تتكوّن دفعة واحدة وإنما تبدأ ناقصة وأننا نكتسبها بالتدريج وأننا نعمل على إتمام ما بها من نقص باستمرار. وما دامت التجربة مصدر ثقتنا فيجب ألاّ نهمل التجارب الجديدة والوقائع التي تمرّ علينا. وينبغي أن نقوم دائماً بعملية جرد في مخزننا القديم. إن التجارب الجديدة قد لا تتّفق والمستودع القديم من عقائد وآراء بل قد تعارضه، وقد نكتشف بتجربة جديدة أن بعض أجزاء المستودع معارض لبعض. ومن هنا يشعر الإنسان بالقلق وبالحاجة إلى الخروج منه، ووسيلته إلى ذلك هو التوفيق بين القديم والجديد.

---

(١) Ibid. p. 188.

كيف يتمّ هذا التوفيق؟

يرفض چيمس أن ننكر القديم من الآراء وننبذها ويرى في ذلك اتهاماً شائعاً يهاجم به البراجماتيون وهم أحرص الناس على الاحتفاظ بالقديم. وإنما يرى ـ ويقول إنه متّفق في ذلك مع شلر وديوي ـ أن أيّة محاولة للثورة المطلقة على القديم تؤدّي إلى تثبيته. ينبغي الاحتفاظ بالقديم والسماح للواقعة الجديدة أن تنضم للأفكار القديمة وألّا يكون هذا الانضمام مجرّد الإضافة؛ بل أن تُضاف الفكرة الجديدة إلى القديمة إضافة تركيبية وترتبط بها ارتباطاً شديداً بحيث يتكوّن منها جميعاً وحدة جديدة متماسكة.

وينبّهنا چيمس في عملية التوفيق هذه إلى وجوب مراعاة أن يكون تغيير القديم في أضيق الحدود ـ يقول: «إننا نرمّم ونصلح ونجلو الصدأ أكثر مما نهدم أو نجدّد».

هذا هو تصوّر چيمس لمصدر المعرفة وكيف تنشأ وتنمو.

ما الصدق؟

يبدأ وليم چيمس نظريته في الصدق بتعريفه لكلمة (الصدق). يقول: «الصدق علاقة بين شيئين: فكرة، وواقع خارج على الفكرة. ولهذه العلاقة أساس هو الأساس التجريبي الحسّي لا المطلق المجرّد ونعني بذلك أنه يمكننا تعريف هذه العلاقة تعريفاً تجريبياً خالصاً ومن ثم وصفها وصفاً محدّداً»[١].

---

(١) James, W., Meaning Of Truth. p. 16. 3.

ويقول أيضاً: «يعني الصدق في الأفكار مطابقتها للواقع، ويعني الخطأ فيها عدم مطابقتها له»[1].

ويحسن ـ قبل أن أمضي في شرح هذه التعريفات ـ أن أُوضح بعض أفكار متّصلة بنظرية چيمس في الصدق.

سأُوضح فكرتين هما: قوله بأن الصدق مرادف للمنفعة، ومناداته بالنظرية الواقعية في الصدق.

يعارض وليم چيمس بنظريته في الصدق ما يراه المذهب العقلي. يرى العقليون أن الصدق غاية معرفتنا، وأنه ليس من صنع إنسان بل هو شيء مجرد مستقل عن التجربة الحسّيّة، وهو أزلي في وجوده سابق علينا، وما علينا إلاّ أن نسعى إلى معرفته. يهاجم چيمس هذا التصوّر العقلي للصدق ويرى أن الصدق ليس غاية وإنما هو وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية ـ أي أغراضنا النظرية ومنافعنا في شؤون الحياة؛ ما يحقّق أغراضنا هذه فهو صادق، وما لا يحقّقها كاذب. والصدق إنساني الصناعة يعتمد في وجوده علينا، ونحن الذين نقول عن الفكرة إنها صادقة، وليس الصدق شيئاً ذاتياً من جوهر الفكرة، الصدق في الفكرة علاقة خارجية عليها ونحن الذين نضيفها أو ننكرها.

«هَبْ أني فُقِدت في غابة، وأصابني الجوع، ثم وجدت ما يشبه حظيرة البقر. يهمني جداً أن أستدلّ من ذلك على وجود بشر وراء هذه الحظيرة وسيترتب على استدلالي ذاك بأني سأتابع السير

(١) Ibid., Preface.

وأنقذ نفسي»[1]. يقول وليم چيمس: إن هذا التفكير صادق لأنه مفيد، أو مفيد لأنه صادق. ويصرّ ولا يتحرّج من إعلانه بأن الصدق والمنفعة صفتان مترادفتان للفكرة. وأراد أن يوضح فكرته فقال: «اسمّي الفكرة صادقة حين أبدأ بتحقيقها تحقيقاً تجريبياً، فإذا ما انتهيت من التحقيق وتأكدت من سلامة الفكرة سمّيتها نافعة. إن الصدق أعلى مراحل التحقيق، والفائدة أعلى مراحل الصدق»[2]. ويقصد چيمس من ذلك أن الذي يحدّد الصدق للفكرة هو تحقيق نتائج صدقها وآثارها وفي محيط التجربة الجزئية فإذا كان التحقيق إيجابياً كانت الفكرة صادقة. وسيترتب على صدقها نتائج: منها أني سأستخدمها في تحقيق فكرة أخرى أو سأستخدمها في القيام بسلوك معين. وهذا هو معنى فائدتها ومنفعتها. أخطأ مَن أخذ فكرة المنفعة في نظرية چيمس للصدق بمعناها الضيق. فقد كان چيمس يرى أن طلب المعرفة منفعة والفهم الدقيق لحقائق الكون منفعة ونحو ذلك.

والشيء الثاني الذي أردت توضيحه قبل الخوض في طبيعة الصدق هو تقرير أن وليم چيمس واقعي بالمعنى المعرفي (البستمولوجي) لا بالمعنى الميتافيزيقي[3]. كان يعتقد چيمس أن

(١) James, W., Pragmatism. p. 203.

(٢) Ibid, p. 204.

(٣) الواقعية المعرفية هي الاعتقاد بذات عارفة متميزة عن موضوعات المعرفة، وإن العالم الخارجي قائم لا يعتمد على الذات العارفة في وجوده. والواقعية الميتافيزيقية هي الاعتقاد بأن الكليات ليست تجريدات مع الوقائع الجزئية وإنما لها وجود حقيقي كوجود الجزئيات. وچيمس واقعي بالمعنى الأول وپيرس واقعي بالمعنى الثاني.

للعالم الطبيعي وجوداً مستقلاً عنّا سواء عرفناه أم جهلناه، أي لا يعتمد العالم في وجوده على إدراكنا له؛ إنه موجود الآن، وكان موجوداً قبل وجودها. وسيستمر في الوجـود بعدنـا . إن چيمس ثنائي في المعرفة أي أن الذات العارفة والأشياء المعروفة نوعان مستقلان من الكائنات[1]. وتوجد أسباب كثيرة من أجلها رفض أن يتابع المثاليين سواء أكانوا عقليين أو تجريبيين. وجد چيمس أن في متابعة هؤلاء إنكاراً لحقائق التاريخ وللتجارب الماضية في حياة الإنسان. وإثبات هاتين الحقيقتين من جوهر فلسفة چيمس في المعرفة. يعتقد چيمس أن حقائق التاريخ لا بدّ أن تكون مما نسلّم به دون مناقشة ولذا يقول: «... لو لم نعتقد بأن موسى كتب الوصايا العشر لصارت كل عباداتنا باطلة ولو لم نعتقد بوجود حقيقي ليوليوس قيصر لما صدّقنا شيئاً في التاريخ».

وسيقـول چيمس من بعد في إحـدى أفكاره المعـرفية إن التجارب الماضية جزء أساسي وعنصر هامّ في الواقع، إذ يرى أن المعرفة الحقيقية هي توفيق بين العقائد القديمة والعقائد الجديدة وأن التجارب الماضية التي مرّ بها الإنسان يمكن أن يفسّر على ضوئها أفكاره الجديدة.

---

(١) إن چيمس ثنائي في المعرفة. ولكنه قال من بعد ذلك بنظريته في الشعور يدعو فيها إلى أن الفصل بين الذات والموضوع باطل. ويعتقد چيمس أنه ليس متناقضاً في ذلك بل يرى أنه ثنائي وواقعي وإنما فسّر الثنائية تفسيراً جديداً ـ قال ذلك حين اتهمه برادلي بالتناقض.

١٢ ـ معنى الصدق:

يقول چيمس إن الصدق مطابقة الفكرة للواقع. وأُريد الآن أن أُوضح ما كان يعنيه چيمس من الواقع والمطابقة للواقع الذي يتصوّره چيمس؟.

كان يقصد به ثلاثة عناصر أساسية: قصد به أولاً الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التي يمكن أن تبدو للحسّ. وقصد به ثانياً العلاقات الكائنة بين هذه الأشياء والوقائع. إنه اعتبر مذهب هيوم ومِلْ والوضعيين ناقصاً في نظرتهم إلى العلاقات حيث ردّوها إلى صياغة العقل لترتيب الأشياء. رأى چيمس أن العلاقات جزء من الواقع الحسّي وتخضع للإدراك الحسّي كالوقائع سواء بسواء.

ورأى چيمس أن العلاقات أنواع ثلاثة: علاقات بين الوقائع، وعلاقات بين الأنواع، وعلاقات بين الأفكار. وكان قد تحدّث هيوم عن النوع الأول فقط ولوك عن النوع الثالث فقط فجاء چيمس ليتحدّث عنهما معاً ليدفع الاتّهام بأن لوك أو هيوم لم يصلا الأفكار بما تمثّلها من أشياء ثم أضاف النوع الثالث من العلاقات.

وكان چيمس قد قسم العلاقات تقسيماً آخر فقال إنه يمكن للعلاقات أن تكون متغيّرة أو عارضة، وثابتة أو أساسية. ومن أمثلة العلاقات العارضة العلاقات الزمنية والمكانية، ومن أمثلة العلاقات الثابتة علاقة العلّة بالمعلول، وعلاقة الأنواع والأجناس وكذلك العلاقات الرياضية. ويقول چيمس: إن كل علاقة سواء أكانت متغيّرة أم ثابتة، وسواء أكانت بين وقائع أم بين أنواع أم بين أفكار ـ كلها موضوع للإدراك الحسّي المباشر. ولقد علم چيمس أنه

قد توجد صعوبة إذا قلنا إن علاقة العليّة أو العلاقات الرياضية موضوع للإدراك الحسّي فقال: إن العلية تبدو في تعبير حسّي حين نرى العلّة تؤدّي عملها فيبدأ في إثر ذلك ظهور المعلول ولاحظ چيمس في العلاقات العددية شيئاً فريداً هو أنه يكفي إدراكها حسّياً مرة واحدة ثم تعمّم الحكم بالصدق وليس من الضرورة الإدراك الحسّي لكلٍ حالة جزئية. ففي الموضوعات الرياضية الصادق مرة صادق دائماً وحين نربط بين هذه العلاقات العقلية المجرّدة يتكوّن لدينا ما نسمّيه نسقي الرياضة والمنطق.

ولوليم چيمس تصوّر هامّ للأشياء المادية والعلاقات يبدو أنه أخذه من زميله شلر صاحب البرجماتزم في إنجلترا والذي سمّى مذهبه بالمذهب الإنساني Humanism يرى چيمس أن الوقائع المادية والعلاقات بينها ليست صادقة ولا كاذبة: وإنما هي أشياء موجودة فحسب. إنها خرساء ونحن الذين نحكم عليها. لا توصف بصدق أو بكذب وإنما نظرياتنا عن مصدرها وطبيعتها والعلاقات بين بعض أجزائها وبعضها الآخر هي التي توصف بالصدق أو الكذب. حقاً نحن نخضع للواقع لأنه المصدر الوحيد للمعرفة لكن هذا الواقع خاضع لنا بمعنىً ما أي أنه ليّن مَرِن قابل للتشكّل والتعديل بحيث يوضع على الصورة التي تلائم أغراضنا في الحياة، ويضرب چيمس مثالاً طريفاً فيقول إنه يمكنك أن تعتبر العدد ٢٧ مكعّب العدد ٣ أو حاصل ضرب ٣ × ٩ أو حاصل جمع ٢٦ + ١ أو باقي طرح ٧٣ من ١٠٠ أو بطرق لا نهاية لها وكلها صادقة. إننا نضيف إلى العالم من صنعنا وكل إضافة مطابقة له وليست واحدة من هذه الإضافات بخاطئة. حين نقول إن أحداها أكثر صدقاً من غيرها فإننا نقصد

الصدق على أساس استفادتنا منها فإذا كان العدد ٢٧ مثلاً عدداً من الدولارات وجدتها في مكان تركت فيه ٢٨ دولاراً فتكون الواقعة ٢٨ ـ ١، وإذا كان العدد ٢٧ طول لوحة خشبية أريد أن أصنع منها رفاً لسبّورة طوله ٢٦ فتكون الواقعة ٢٦ + ١ وهكذا. إن العالم موضوعات صمّاء ونحن الذين نصنع المحمولات[١].

هذا هو تصوّر چيمس للعالم المادّي وما فيه من علاقات؛ فإذا أضفنا المعارف السابقة والتجارب الماضية التي اكتسبناها من قبل من معتقدات وآراء. نكون قد أتممنا العناصر الثلاثة للواقع.

١٣ ـ معنى المطابقة:

يبقى على چيمس أن يحدّد لنا معنى المطابقة. ولم يفهم چيمس المطابقة كما أرادها أتباع نظرية المطابقة التقليدية أي إيجاد نسخة شبيهة بالواقع. وإنما أراد چيمس بالمطابقة معنىً جديداً.

أ ـ حين يسأل چيمس نفسه: متى تكون الفكرة صادقة؟ يُجيب: إذا قادتنا إلى مدرك حسّي هو موضوعها.

«لو قلت لك: (يوجد شيء ما). أصادقة هذه القضية أم كاذبة؟ بماذا تجيبني؟ لو قلت لي: (أيّ شيء تقصد)؟ وأجبتك: (مكتب ما). ولو سألتني: (أين هو؟ وأشرت بيدي إلى مكان ما). ولو سألتني مرة أخرى: (أيوجد هذا المكتب وجوداً مادياً أم أنه مجرد تخيّل)؟ وأجبت بأن وجوده مادّي بل

---

(١) James: Pragmatism. p. 46 - 54.

قلت لك: أنا أقصد هذا المكتب بالذات ثم نهضت وأمسكت به وهزرته ووجدته أنت كما وصفت لك. [لو قلت لك ذلك] إذن فالقضية صادقة[1] إن الفكرة صادقة إذا وجّهتك إلى إحساس: ويتّفق هذا الصدق إذا ارتبط حدّان: حدّ أول تبدأ منه المعرفة هو الذات الشاعرة، وحدّ أخير يجب أن تنتهي إليه المعرفة هو موضوع الجزئي المحدّد. ولقد أثّر تطوّر علم النفس على نظرية المعرفة عند چيمس. يقال إنه أول مُنادٍ بعلم النفس الوظيفي. وأراد أن يطبّق فكرة الوظيفة في المعرفة وسنعلم في الفصل التالي أن چيمس أنكر الوجود الجوهري للعقل وراء مجموعة من الوظائف بل تعمّق في تطبيق الوظيفة فقال إن للفكرة الصادقة وظيفة تؤدّيها فإن أدّتها كانت صادقة. وظيفة الفكرة الصادقة أنها تنجح Work ويقول أحياناً إنها تفيد Pay وتهكّم الكثير عليه وقالوا إنه ردّ الفلسفة النظريةإلى مسائل اقتصادية خاصّة حين قال إن للفكرة الصادقة قيمة فورية تعاملية Cash.Value ولكن كان يستخدم چيمس هذه التعبيرات بمعنىً آخر. كان يقصد بالنجاح والفائدة في الفكرة أن تقودك الفكرة من أجزاء من التجربة إلى أجزاء أخرى وتشعر أنك بهذا الانتقال مطابق للواقع أي تشعر أنك وصلت إلى موضوع محسوس يمكن تحقيقه تحقيقاً مضبوطاً من خلال سلسلة معينة من التجارب الجزئية. وينبغي للفكرة ـ لكي تكون «ناجحة» ـ أن تربط بين أجزاء التجربة ربطاً دقيقاً وتوفّر لك الجهد والوقت

---

(١) James: Meaning Of Truth. p. 217.

وتبسط العلاقة بين الأشياء والوقائع وتُزيل التعقيد. فإن لم تحقّق الفكرة هذه الوظيفة كانت كاذبة.

وجعل للمدرك الحسّي نفسه وظيفة أخرى هي أنه يبرهن على أن الفكرة أدّت وظيفتها وهي قيادتنا إليه بل إن المدرك نفسه هو الذي خلق هذه الوظيفة للفكرة بمعنى أنه لولا وجود المدرك الحسّي لما وجدت أفكار وتصوّرات.

ب ـ لا يكتفي جيمس في نظريته الجديدة للمطابقة باعتبار الصدق مساوياً للوصول إلى الموضوع الحسّي وإلّا لم يقل رأياً جديداً. إنه لم يتردّد في ضرورة الوصول إلى المدرك الجزئي ولكنه رأى من واجبه ـ كصاحب منهج ـ أن يصف سبيل وصولنا من الفكرة إلى موضوعها. وهذا هو الجديد. ما السبيل الذي تتبعه الفكرة لكي تكون صادقة؟ أو ما الطريق الذي تسلكه الفكرة لتصل إلى موضوعها؟

تعتبر إجابة جيمس على السؤال فكرة أساسية جديدة في نظرية الصدق البرجماتية. يبدأ وليم جيمس بعرض أفكار السابقين في العلاقة بين الذات والموضوع قال:

... تعثروا في تفسير الهوّة القائمة بين الفكرة وموضوعها فقد ترك فلاسفة الفهم المشترك العلاقة بين الذات والموضوع دون حلّ قائلين إن للعقل قدرة على توضيح هذه العلاقة بقفزة مطلقة لا تفسّر تفسيراً تجريبياً. وجاء العقليّون ليروا أن عقولنا المحدودة عاجزة عن عبور الهوّة القائمة بين الفكرة وموضوعها فيفرضون المطلق ليقوم بهذه الوظيفة.

ووضع التجريبيون الصور الذهنية وسطاً بين الذات والموضوع. أدرك الجميع إذن أن الهوّة محيّرة ويلزم عبورها بوثبة قاتلة Salto mortale أي قفزة لا تخضع لعقل أو تجربة»[1].

جاء وليم جيمس ليعلن تفسيراً تجريبياً أصيلاً يمكن وصفه وصفاً حسّيّاً محدّداً وليبرهن على أن الصدق ليس علاقة مطلقة وأنه ليس محتاجاً لوثبة قاتلة فقال:

«نظريتي أن المعرفة تتمّ بالانتقال خلال التجارب الواصلة (بين الذات والموضوع)»[2]. يقصد أنه ينبغي أن نقطع المسافة الكائنة بين الفكرة وموضوعها بخطوات تجريبية واقعية محسوسة ترتبط كل منها بالأخرى مكوّنة سلسلة مترابطة متصلة تؤدّي بك في نهاية الأمر إلى الموضوع المدرك حسّيّاً. لا يرى جيمس أن وصول الفكرة إلى موضوعها كل شيء في المعرفة وإنما يعلّق أهمية كبرى على الطريق الذي اتبعته الفكرة في الوصول للموضوع ففكرة التجارب الجزئية المترابطة الواصلة بين الذات والموضوع فكرة أساسية في نظرية الصدق البرجماتية. ويسمّي جيمس هذه التجارب بأسماء كثيرة في المواضع المتعدّدة من كتبه يقول مرة التجارب الواصلة in-tervening experiences ومرة التفصيلات الجزئية intermedi-ate details: ، ومرة التجارب المتوسطة بين الفكرة والشيء

(١) James: Meaning Of Truth. p. 102.

(٢) Ibid., p. 141.

الجزئي[1] intermediaries .

وقد قلت إن للفكرة الصادقة وظيفة أساسية عند چيمس: هدف هذه الوظيفة أن تسعى إلى المدرك الحسّي؛ ولكن الوظيفة نفسها هي أن تؤدّي بك الفكرة إلى تجربة جزئية تسلّمك إلى حادثة وهذه تقودك إلى واقعة فواقعة بعدها حتى تقف عند الحدّ الأخير وهو المدرك. إن هذه التجارب المتوسطة المترابطة ترابط السلسلة المتشابكة الآخذ بعضها برقاب بعض والواصلة بين فكرة وموضوعها هي كل شيء في المعرفة عند چيمس.

وضرب چيمس مثلاً يوضّح نظريته: «افرض أني جالس في مكتبي في كمبردج. لا شك أن لها صورة في ذهني. لو سألتني ما المكتبة التي لديك صورة عنها ولم أخبرك بشيء أو لم أنجح في الإشارة إليها أو أن أقودك إليها أو أفرض أني قدتك إلى مكتبة وشككت أنها تلك الموجودة في ذهني - حينئذ تنكر عليّ معرفتي بهذه المكتبة حتى لو تشابهت المكتبة وصورتها الذهنية عندي بعض المشابهة لأن المشابهة لا تعني غير الاتفاق، والاتفاق بين جملة أشياء لا يعني أن الواحد مدرك للآخر. - ولكن إذا أمكنني أن أقودك إلى المكتبة وأن أخبرك بشيء عن تاريخها ومنافعها الحاضرة وإذا وقفت فيها وأحسست أن فكرتي عنها قادتني إليها وأصبح وصولي إليها غاية فكرتي وإذا كانت الأشياء المقترنة بالصورة الذهنية

(١) Ibid. p. 218, 220, 235.

والمكتبة الفعلية متّسقة أي إذا كان كل حدّ في صورتي مطابقاً لكل حدٍّ في المكتبة كلما سرت فيها ـ إذن أصبحت فكرتي هـذه مـدركـة للواقـع وأن مـا وصلت إليـه مـدرك حسّـي وكان ذلك عن طريق الانتقال من خلال تجارب واصلة مترابطة متصلة... أما إذا لم تتوسّط هذه التجارب التي انتقل خلالها فلن توجد معرفة»[1].

جـ ـ قلت إن چيمس عرف الصدق بأنه المطابقة للواقع، وعرضتُ معنى الواقع وقلت إن معنى المطابقة هو التحقيق التجريبي، وعني به چيمس الوصول إلى الموضوع عن طريق سلسلة متصلة بين التجارب الجزئية تصل بين الفكرة وموضوعها.

والخطوة الثالثة في المعرفة البرجماتية عند چيمس قوله إن صدق الفكرة يحقّق الرضا والقبول للإنسان. متى يتمّ هذا الرضا والإقناع؟ يتمّ إذا ما وصلنا إلى المدرك الجزئي المحدّد، وإذا ما وصلنا عن طريق هذه السلسلة المعينة من التجارب بالجزئية.

هذه ثورة چيمس على المطلق والمجرد والتأمّل. ليس الصدق علاقة مقدّسة خالدة لا فضل لنا في إيجادها ونستقبلها منفعلين بها. وإنما الصدق علاقة بين فكرة معينة وموضوع حسّي محدّد. إن الصدق تحقيق الفكرة في مجال التجربة. إنه عملية نجريها نحن على أفكارنا مقابلين الواقع بحيث نصل

---

(١) James: Meaning Of Truth. p. 103 6.

إلى نتيجة جزئية دقيقة لا غموض فيها ولا عمومية.

إن رضانا عن صدق مجرّد نأخذه بشكل مبهم رضى وهمي. إن الذي يُرضينا ويقنعنا هو التجربة فإذا وصلنا إلى تجربة جديدة أثّرت تجاربنا القديمة وأضافت إلينا، وتلاءمت مع مستودعنا القديم، وإذا ما وصلنا إلى شيء أمكن وصفه وتحديده بألفاظ تجريبية. أمكن القول بالرضا والقبول ـ هذا الرضا والقبول شرط صدق الفكرة أو القضية.

ولكني أُريد أن أسأل چيمس: هل يتمّ هذا الـرضا بمجرد اتّباع الطريق التجريبي حيث جعله ضرورياً للصدق دون الوصول إلى المدرك الحسّي أم أن الرضا لن يوجد حتى أصل إلى المدرك؟ إن چيمس متردّد في الإجابة تردّداً ظاهراً: يرى مرة أن الامتناع شرطه الوصول إلى المدرك الحسّي فعلاً ـ يقول: «. . . إن الاقتناع ناقص ما لم يقدنا إلى واقع يطابقه. إذا لم نجد للواقع وجوداً فلا بـدّ أن نحكم على الاعتقاد بالبطلان والخطأ بالرغم من أيّ رضاً واقتناع»[1].

ويقول مرة أخرى: «. . . إذا كان الطريق المتوسط بين الفكرة والشيء كافياً مرضياً مقنعاً، فالفكرة صادقة، وستظلّ صادقة سواء وصلنا إلى التحقّق (الحدّ الحسّي) أوْ لا[2] إنه في المرة الأولى مُصِرٌّ على الوصول لموضوع الفكرة محدّداً لكي تكون صادقة. وفي المرة

---

(١) Ibid., p. 195.

(٢) Ibid., p. 165.

الثانية غير مهتم بضرورة الوصول للموضوع وإنما دعا إلى منهج جديد هو المنهج البرجماتي الذي لا يهتم بإقرار نظرية معينة. وأنا أميل إلى القول بأن الرأي الثاني أصدق من الأول للتعبير عن روح فلسفة چيمس من وجهين:

الأول : أنه صاحب منهج ولا يتبع نظرية خاصة. إن عنايته بالطريق المؤدّي إلى الصدق أكثر من عنايته بالوصول إلى نتيجة معينة. إنه كسقراط الذي وإن لم يصل إلى تعريف محدّد للعدالة إلّا أنه رسم طريق الوصول إليها .

الثاني : أنه وضع الأساس التجريبي الخالص لصلة الفكرة بموضوعها ـ ذلك الأساس الذي يعارض به التفسيرات المطلقة ويكمل نقصّ التفسيرات التجريبية ووضع سلسلة التجارب الجزئية المحسوسة التي تصل بين التصوّر وموضوعه دون وثبة مجرّدة.

ـ **التحقيق غير المباشر:**

يبقى سؤال ينبغي أن نعرف جواب چيمس عنه: صدق الفكرة عنده هو تحقيقه لها والتحقيق هو الوصول إلى المدرك الحسّي أي التحقيق المباشر. أينكر چيمس التحقيق غير المباشر إذن؟

إنه يُجيب بالنفي أي يعتقد بالتحقيق غير المباشر أيضاً يعتبر التحقيق غير المباشر ـ ويسمّيه التحقيق بالقوة ـ صادقاً. ويفسّر ذلك بأنه إذا كانت الظروف المحيطة بنا تثبت موضوعاً ما فلا داعي للتحقيق البصري: إننا نعتقد بوجود اليابان ولو لم نرها لأنها دولة

تثبت لنفسها وجوداً فإن معلوماتنا عنها تثبت وجودها ولا شيء عندنا يناقض هذا الوجود. إننا نحكم بأن الساعة المعلّقة على الحائط أمامنا مضبوطة ولو أني لم أختبر آلتها بدقة لأعرف إن كان بها خلل أو نقص. يكفيني أن أحكم بدقّتها إن اتفقت مع ساعتي وساعتك وساعة المِذياع. ويفسّر چيمس نفسه الدافع إلى قوله بالتحقيق غير المباشر بقوله: «أثق بالتحقيق غير المباشر لسببين: الاقتصاد في المجهود، ثم إن الأشياء توجد في أنواع: أقصد بذلك أن كل شيء ليس فريداً في نوعه لا يشبهه شيء آخر وإنما الأشياء مجاميع تتشابه أفراد كل مجموعة (في صفات معينة) فإذا حقّقنا فكرتنا عن أحد أفراد نوع ما تحقيقاً مباشراً، فلا مانع من تطبيق هذه الفكرة على الأفراد الأخرى لهذا النوع دون تحقيق مباشر. إن العقل الذي يميّز بين أنواع الأشياء ويتصرّف طبقاً لقانون الأنواع دون تحقيق مباشر عقل سليم. ولا اعتراض على ذلك[1].

١٤ ـ تطبيق المنهج على الصدق:

هذه هي نظرية الصدق البرجماتية. وبديهي أن يرد السؤال الآتي:

ما العلاقة بين الاتجاه البرجماتي كمنهج وبينه كنظرية في الصدق؟ أو هل طبّق چيمس منهجه على نظرية المعرفة؟

في نظرية المعرفة كما عرضتها ثلاث أفكار أساسية: مصدر المعرفة، ماهيّة الصدق وسبيلنا إليه، العلاقة بين الذات والموضوع.

---

(١) James: Pragmatism. p. 206 - 7.

إن وليم چيمس حين قرّر أن مصدر المعرفة الإنسانية عقائد الفهم المشترك كان متّسقاً مع المنهج تمام الاتّساق. لم يبحث في مصدر المعرفة بحثاً نظرياً بحتاً ولم يجعل المصدر مبادىء ثابتة وفروضاً سابقة وأسباباً قبلية؛ وإنما اتصل بحثه بتفكير الرجل العادي واتّصف بالصفة الحسّيّة الجزئية المحدّدة.

وعلاج چيمس للصدق علاج برجماتي بحت، فقد جاءت لمعالجة مصبوغة بالصبغة الحسّيّة الجزئيـة مستندة إلى العملي والسلوك وجعل السلوك المطابق لواقع التجربة معياراً للصدق. ويبدو الإخلاص للمنهج جليّاً في هجومه على الصدق المطلق المجرّد، وإقامته على سلسلة الأعمال والوقائع المرئية لنا في حياتنا العملية. وحين عرف الصدق بأنه مطابقة الفكرة للواقع وأراد تحديد معنى المطابقة استخدم قواعد المنهج البرجماتي فقال: «هب أن هذه الفكرة أو هذا الاعتقاد صادق فما الاختلاف الملموس الذي يعمله الصدق في حياة الإنسان الراهنة؟

وما التجارب المختلفة التي تنشأ عن صدق الفكرة في مقابل التجارب التي ينشأ عنها لو كانت كاذبة؟ وكيف نتحقّق من الصدق؟ وباختصار ما القيمة الفورية التعاملية للصدق بألفاظ تجريبية[1]؟

وتجيب البرجماتزم بوضوح: إن الأفكار الصادقة هي التي يمكننا أن نتمثّلها ونتثبت من صحتها ونتأكد من سلامتها ونحقّقها. والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا أن نتمثلها أولاً أن نثبت صحتها

---

(١) James: Meaning Of Truth. Preface. Pragmatism. p. 200.

ولا نتأكد منها ولا نحقّقها. هذا معنى الصدق[1].

ويتبيّن معنى هذا التعريف بعد الذي قلته فيما سبق: الفكرة المتمثّلة هي تلك التي أحدثت تكيّفاً بيني وبين الواقع، وشعوراً بالرضا والارتياح والاقتناع بها، وألّا أحسّ بتضارب أو تناقض بين الفكرة والمعارف السابقة.

ويزداد تثبّتي من صحة الفكرة إذا قادتنا إلى موضوعها المحدّد الجزئي الذي يمكن التعبير عنه بألفاظ تجريبية. ونتأكد من سلامة الفكرة لو كان الطريق بين الفكرة وموضوعها طريقاً مقنعاً أي تقودني الفكرة إلى سلسة من تجارب جزئية معينة ترتبط الواحدة بما بعدها حتى نصل في نهاية الأمر إلى موضوعها الحسّي. هذا معنى التحقيق.

١٥ ـ المذهب التجريبي الأصيل:

ـ مقــدمة:

لم يكن كل جهد وليم چيمس الفلسفي إقامة المنهج البرجماتي والنظرية البرجماتية في الصدق، وإنما كانت له نظرية جديدة أخرى لعلّها أكثر أصالةً وعمقاً وقيمةً ـ هي نظرية التجريبية الأصيلة[2].

شغل چيمس بصياغة هذه النظرية الجديدة أثناء انشغاله

(١) James: Meaning Of Truth, p. 201.

(٢) عرض وليم چيمس نظريته الجديدة في التجريبية الأصيلة في كتابين رئيسيين هما: «مقالات في التجريبية الأصيلة» نشر سنة ١٩١٢ وسجّل فيه نظريته في الشعور ونظريته في العلاقات وكتاب «الكون المتعدّد» ونشر سنة ١٩٠٩ وسجّل فيه نظريته في التعدّد.

بالمذهب البرجماتي، ورأى أنها نظريـة مستقلة تماماً عن هذا المذهب وأنه لا يعتمد إحداهما على الأخرى. ويقول في ذلك في مقدمة كتابه (براجماتزم): «... لا توجد رابطة منطقية بين المذهب البرجماتي ـ كما أفهمه ـ ونظرية سمّيتها بالتجريبية الأصيلة. إن النظرية الأخيرة تقوم على قدميها، ومن الممكن إنكارها وتـظلّ برجماتياً».

والملاحظ أن وليم چيمس لم يرَ كتاب «مقالات في التجريبية الأصيلة» إذ نشر بعد وفاته بسنتين. كان قد كتب مقالات عديدة في شرح نظريته، ومات قبل أن يُخرِجها في كتاب، وجاء من بعده تلميذه المخلص الذي عني بنشر كل كتبه وإعادة نشر ما نشر في حياته وتقديمها وشرح كثيرٍ من آرائـه والدفـاع عنه ـ هـو رالف بيري[1] ـ جاء وجمع بعضاً من المقالات كان چيمس قد تركها ورأى أنها تعبّر بدقّة عن التجريبية المتطرّفة ونشرها في كتاب.

ويقول الأستاذ بيري في تقديمه للكتاب: «... ليس الكتاب مقالات متناثرة، وإنما يمكن اعتباره فصولاً تعرض نظرية معينة متماسكة تعبّر عن مذهب خاص قصد به إلى طلاب فلسفة چيمس بل وطلاب الميتافيزيقا والمعرفة».

---

(١) رالف پيري (١٨٧٦) أحد الفلاسفة الأمريكان المعاصرين. بدأ حياته الفلسفية بتاريخ حياة وليم چيمس بل أسرة هنري چيمس كلها وتاريخ فلسفتهم ويعتبر كتابه عن چيمس وفسلفته أضخم مؤلّف عن چيمس وتربو عدد صفحاته على الألفين. وقد أصبح أحد زعماء (المذهب الواقعي الجديد) Neo - realism منذ سنة ١٩١٢ وله مؤلفاته الكبيرة في المعرفة والميتافيزيقا والقيم.

ويمكن تعريف التجريبية الأصيلة عند چيمس بأنها مذهب جديد في تفسير العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين الشعور من جهة والعالم المادي من جهة أخرى وهي مذهب جديد أيضاً في تفسير العلاقات الكائنة بين الوقائع التجريبية يعارض به چيمس المذهب المطلق والمذهب التجريبي الإنجليزي معاً، ثم هي مذهب جديد أخيراً في النظر إلى الوجود ـ هو مذهب التعدّد. وكثيراً ما قيل إن مذهب التعدّد ميتافيزيقا المذهب البرجماتي. وسنجد أن التعدّد سيصبح فوق ذلك أساساً لنظريات چيمس من الأخلاق والدين وأمور العقائد.

جاء في مقدمة كتاب براجماتزم أن التجريبية الأصيلة مستقلة استقلالاً منطقياً عن المذهب البرجماتي، وينبغي أن أوضح القضية بادىء ذي بدء، إذ ليس هذا الاستقلال بين المذهبين مطلقاً، فكل ما قصد إلى تقريره هو أن نظرية العلاقات التي قال بها في التجريبية الأصيلة بحث مستقل يمكنك أن تؤمن به ولا علاقة لإيمانك هذا بأن تكون براجماتياً أو لا تكون. يمكنك أن تكون برجماتياً وأنت مُنكِر لنظرية العلاقات ولا تناقض في ذلك.

أما في غير ذلك فالعلاقة وثيقة جداً بين المذهب البرجماتي والتجريبية الأصيلة وأول دليل على هذه العلاقة الضرورية، قول چيمس نفسه في مقدمة كتابه (معنى الصدق): «. . . أنا مشغول بنظرية أخرى من الفلسفة سمّيتها بالتجريبية الأصيلة ويبدو لي أن لإقامة النظرية البرجماتية في الصدق أهمية كبرى في انتشار التجريبية الأصيلة، بل تتبيّن هذه العلاقة بوضوح حين نعلم أن المذهبين

يشتركان في كونهما منهجاً فلسفياً: رأينا فيما سبق أن البرجماتزم منهج فلسفي، ويقدّر چيمس أن التجريبية الأصيلة في أساسها مصادرة منهجية.

يقول چيمس: «يبدأ المنهج البرجماتي في مصادرة هي أنه يمكننا تحديد معنى أيّ اختلاف بين الأفكار بمناقشة النتائج العملية أو الجزئية؛ كذلك التجريبية الأصيلة مصادرة منهجية [بمعنى أننا] لا نقبل شيئاً على أنه واقع إلّا إذا أمكن لمجرّب ما في وقت معين أن يخضعه للتجربة. وينبغي أن يفسح مكان «في عالم الواقع لأية واقعة خضعت للتجربة، وبمعنى آخر يجب أن يكون كل شيء واقعي قابلاً للتجريب كي يكون واقعياً، كما يجب أن يكون كل شيء خضع للتجربة واقعياً»[1].

وليست للتجريبية الأصيلة منهجاً فحسب وإنما هي فوق ذلك نظرية جديدة في العلاقات. ويوضح چيمس هذا المعنى بدقة شديدة حيث يقول في مقدمة كتابه معنى الصدق.

«. . . تتركّب التجريبية الأصيلة من مصادرة، وحقيقة، ونتيجة عامّة. أما المصادرة فهي أن الأشياء التي تكون موضع مناقشة بين الفلاسفة هي الأشياء التي يمكن التعبير عنها بألفاظ تجريبية (قد توجد الأشياء التي ليست لها طبيعة تجريبية إن شئت، لكنها لا تكون جزءاً من مادة المناقشة الفلسفية).

---

(١) James, W.,: Essays In Radical Empiricism. p. 160 - Longmans - London. 1912.

أما الحقيقة فهي أن العلاقات بين الأشياء ـ سواء منها المتصلة أو المنفصلة ـ موضع للتجربة المباشرة الدقيقة. كالأشياء ذاتها لا أكثر ولا أقل.

والنتيجة المعمّمة هي أن العلاقات التي ننتقل بها من جزء ما من التجربة إلى جزء آخر منها إنما هي أجزاء من التجربة نفسها، ولا يحتاج الكون المدرك إدراكاً مباشراً لأيّ شيء ـ خارج من التجربة ليربط بين أجزائها».

إن الاتصال وثيق إذن بين التجريبية الأصيلة والمذهب البرجماتي: فكلاهما منكر للتأمّل والتجريد اللذين هما دلالات الغموض في نظر چيمس، وكلاهما متمسك بالجزئي الدقيق المحدّد الذي يمكننا إدراكه إدراكاً مباشراً، وكلاهما يقف موقفاً وسطاً بين العقلية والتجريبية ـ عرضنا هذا الموقف في نظرية الصدق، وسنعرفه في نظرية العلاقات. وهناك ما يحقّق الصلة بينهما أكثر مما سبق وهو أن الحقيقة والنتيجة المعمّمة في التجريبية الأصيلة جوهر نظرية الصدق البرجماتية: تقول هذه النظرية إن الصدق عبارة عن علاقة بين الفكرة وموضوعها، ولا يتمّ الصدق إلّا بالحصول على سلسلة من التجارب الجزئية أو العلاقات المحدّدة المترابطة التي يمكن إدراكها إدراكاً حسّيّاً دقيقاً، والتي تصل بين الفكرة وموضوعها. يمكنك أن تقول إن نظرية الصدق فرع من نظرية التجريبية الأصيلة لأنها مؤسسة على نظرية العلاقات.

ولا أريد القول بأن چيمس قال بالتجريبية الأصيلة أولاً ثم اتخذها أساساً للنظرية البرجماتية للصدق. لا، بل الواقع أن فكرة

العلاقات كواقعة تجريبية خطرت له وهو يعالج الصدق فانتفع منها، ثم لمّا أتمّ نظرية الصـدق، لاح له أن يتوسّع في العلاقات: فبسط الحديث في العلاقة الإدراكية وغيرها من العـلاقات التي تـربط الوقائع.

- الدافع إلى التجريبية الأصيلة:

وأُريد بعد ذلك أن أقول السبب الـذي دفع بچيمس إلى الخروج على المذهب العقلي، والتجريبي العادي في العلاقات.

إن مشكلة سيطرت على ذهن چيمس فترة طويلة هي مشكلة الواحد والكثير هل نعتبر الكون - على ما به من جزئيات ووقائع مستقل بعضها عن بعض - شيئاً واحداً أو واقعة واحدة؟ على نحو ما رأى أهل الدين حيث قالوا بقوة روحية تؤلّف بين الأجزاء المنفصلة، أو كما رأى أتباع المطلق حين نادوا بأن الكون - مهما أدركناه أشتاتاً وتفاصيل - يعبّر عن شيء واحد وأن أجزاءه مرتبطة ارتباطاً ضرورياً؟ أم أن الكون هو كما يبدو جواهر مستقل بعضها عن بعض ووقائع منفصلة انفصالاً حقيقياً، تسمى هذه المشكلة بالوحدة والتعدّد. ويقال إن المذاهب العقلية مذاهب واحدية Monism، والمذاهب التجريبية مذاهب تعدّدية pluralism.

تعرّض چيمس لهذه المشكلة، بل شغل بها منذ بدأ يتفلسف: تعرّض لها في حداثة عهده حين بدأ يعالج مشاكل الأخلاق ونادى باختيار الإنسان، ورأى أن الواحدية تتضمّن الجبرية، والتعددية تتضمن حرية الإرادة، وتعرض لها بعد ذلك في كتابه برجماتزم حيث

خصّص فيه فصلاً كاملاً لتحليل الواحدية تحليلاً برجماتياً[1] ـ سأعرض له في حينه ـ وخرج من هذا التحليل برفض الواحدية واتجاهه نحو التعدّديّة.

ثم لمّا صاغ نظريته في العلاقات في التجريبية الأصيلة غيّر رأيه بعض الشيء: أنكر موقف التعدّدية بمعناها المعاصر له، ووقف موقفاً وسطاً بين الواحدية والتعدّدية أو بين العقلية والتجريبية: إن بحث چيمس في الوحدة والكثرة أدّى به إلى البحث في العلاقات بين الوقائع والحوادث والتجارب، وأدّى به ذلك إلى نتيجة هي افتراض أن العالم تعدّدي لكنه يسعى إلى الوحدة. وأصبحت النظرية التعدّدية الخاصّة به أساساً لأبحاث البرجماتزم في الأخلاق والدين.

إن التجريبية الأصيلة إذن جواب چيمس عن الوحدة والكثرة وسمّاها تجريبية ليعارض بها فلسفة المطلق، وسمّاها أصيلة ليميّزها من التجريبية الإنجليزية العادية مثل تجريبيات لوك وهيوم ومِلْ وغيرهم.

قال چيمس في مقدمة كتاب «إرادة الاعتقاد»: «... أقول تجريبية لأنها تعتبر نتائجها المتعلقة بأمور الوقائع فروضاً معرّضة للتبديل في ميدان التجربة في المستقبل، وأقول أصيلة لأنها تنظر إلى الواحدية نظرها إلى الفرض وتنكر أن تكون الواحدية شيئاً تتضافر

---

(١) هذا الفصل هو المقالة الرابعة من كتاب براجماتزم وعنوانها: The one and the many.

كل التجارب لتأكيدها، مخالفة في ذلك أنصاف التجريبيات كالوضعيين واللاّ أدرية والمذهب الطبيعي العلمي وبذا تكون التجريبية الأصيلة اتجاهاً فلسفياً أو طابعاً عقلياً أكثر منه نظرية».

ينكر چيمس رأي العقليين في العلاقات: إنهم ينظرون إلى العالم كوحدة وكل متماسك وتماسكه ضروري، وأن الكل سابق على الجزء، وأن الجزء لا يمكن فهمه إلاّ بارتباطه بالكل الذي يتضمنه، وأن العلاقات بين هذه الأجزاء لا يمكن إدراكها إدراكاً حيّاً لأنها داخلة في طبيعة هذه الأجزاء.

وينكر چيمس رأي التجريبية أيضاً في العلاقات حين يصرّون على أن العلاقات الفاصلة بين الأشياء هي الأساسية وأن الوقائع منفصل بعضها عن بعض ونظلّ كذلك إلى الأبد.

استمع إلى چيمس يوضع أساس تجريبيته الأصيلة:

«يميل المذهب العقلي إلى تأكيد الكليّات وإلى جعل الكل سابقاً على الأجزاء من الناحيتين المنطقية والوجودية، في مقابل المذهب التجريبي الذي يهتم أولاً بالجزء والعنصر والفردي، وما الكلّ إلاّ مجموع الأجزاء، وما الكليّات إلاّ تجريدات.

رأيي في الأشياء أن أبدأ بالأجزاء وأجعل الكليّات في المرتبة الثانية من الوجود. إن فلسفتي فلسفة الوقائع التعدّدية مثل هيوم وأتباعه وألاّ أصل هذه الوقائع بجواهر تتضمنها. ولا بعقل مطلق يبدعها. ومع ذلك فإن تجريبتي تختلف عن تجريبية هيوم مما دعاني إلى إضافة كلمة أصيلة وبالرغم من أن التجريبية العادية رأت أن العلاقات

الواصلة conjunctive والفاصلة disjunctive أجزاء من التجربة إلاّ أنها اهتمّت بالعلاقات الفاصلة أكثر من اهتمامها بالواصلة كما ذهب إلى ذلك بركلي وهيوم وچيمس مِلْ وچون مِلْ فكانت النتيجة الطبيعية لهذه الصورة للعالم ما قام به المذهب العقلي من جهود لتصحيح هذه المفارقات، بما أضافوا من أشياء كالعوامل الترنسندنتالية أو كالجوهر والمقولات والقوى العقلية للقيام بعملية التوحيد»[1].

أراد چيمس إذن أن يسدّ النقص الذي لم يستطع هيوم وأتباعه أن يملئوه وذلك بتقرير الوحدة بالاستناد إلى التجربة نفسها دون تأمّل أو تكلّف كما سنرى أن ما سبق مقدمة لدراستي التجريبية الأصيلة فسأدرس هذه النظرية لچيمس في ثلاث نقط:

١ ـ نظرية چيمس في العلاقة بين الذات والموضوع.

٢ ـ نظرية چيمس في العلاقات بين الأشياء في العالم الطبيعي.

٣ ـ نظرية چيمس التعدّديّة.

أللشعور وجود؟

ما التجربة الأصيلة؟ أمكن لوليم چيمس أن يعطينا تعريفاً للتجربة الأصيلة حين عرض لمشكلة الصلة بين الذات والموضوع. إن عرضه لهذه المشكلة هو المثال الوحيد الذي أتى به ليفسّر لنا بالتجربة الأصيلة. وصلة الذات بالموضوع في الواقع مسألة

---

(١) James: Radical Empiricism. p. 91- 3.

أبستمولوچية، لكني لم أعرض لها في نظرية المعرفة البرجماتية لأسباب ثلاثة:

لقد خصّص چيمس لنظرية معرفته كتابين هما: برجماتزم، ومعنى الصدق ولم يعرض لنا مشكلة الشعور أو الذات والموضوع في أيٍّ منهما، بل لم يُشِر فيهما بأيّة إشارة إليها، ثم إن التجربة الأصيلة شرحت في عرض هذه المشكلة. لا في عرض نظرية الصدق، يضاف إلى ذلك اعتقاد چيمس أن مشكلة الذات والموضوع من أعلى مشاكل المعرفة فاستعان بها لينتقل من المعرفة إلى الوجود أو من اليستمولوچيا إلى الميتافيزيقا.

بدأ چيمس بحثه في هذه المشكلة بمناقشة اعتقادنا المألوف في الثنائية: الثنائية القائمة في الإنسان بين النفس والبدن، والثنائية القائمة في الكون بين العقل والمادة، والثنائية القائمة في مواجهة الإنسان بالكون بين الذات والموضوع، أو بين الشعور والأشياء الماديّة الخارجية. لقد اعتقدنا من قديم بأن الشعور والعالم الخارجي شيئان متقابلان ومتمايزان، وأن للعالم وجوده الواقعي المستقل عنّا؛ وأن للشعور وجوداً وكياناً مستقلاً أيضاً؛ بل واعتبرنا الشعور مصدر أفكارنا ومنبعها، كما أن المادة الأولى أو الذرّة مصدر وجود العالم المادّي.

بدأت التجريبية الأصيلة من التساؤل الآتي هل الشعور كيان مستقل قائم بنفسه وأنه منبع أفكارنا حقّاً؟ وهل الفصل تامّ بين ما هو ذاتي إنساني وما هو موضوعي مادّي؟ ويُجيب چيمس بالنفي، لا يوجد بالإنسان جوهر نعتبره مصدر أفكارنا نسمّيه الشعور في مقابل الجواهر المادية. بل لا يمكن الفصل بين ما هو ذاتي وما هو

موضوعي وأن الاعتقاد بهذا الفصل اعتقاد خاطىء[١].

ولقد كان موضوع هذه النظرية الجديدة الثائرة مقالاً مشهوراً، اعتبر ثورة في الپستمولوچيا وعلم النفس ـ عنوانه هل للشعور وجود Does Consciousness exist؟ نشره چيمس في سنة ١٩٠٤[٢]. وأتبع چيمس هذه المقالة بمحاضرة ألقاها في إيطاليا باللغة الفرنسية دافع فيها عن نظريته في علاقة الذات بالموضوع[٣].

ولقد بدأ چيمس نظريته بقوله: «لقد فقدت ثقتي في الشعور ككيان له وجود حقيقي من عشرين سنة (أي حوالي سنة ١٨٨٤)، كما أعلنت ذلك لتلامذتي من سبع سنوات أو ثماني، وأجد الآن أن الوقت قد حان لإنكاره إنكاراً صريحاً على الملأ»[٤].

ما هذه النظرية الثنائية التقليدية التي يهاجمها چيمس؟

تقول هذه النظرية إن الشعور والعالم الخارجي متقابلان، وكلاهما جوهر مستقل، ووصفت الشعور بأنه شيء رقيق بسيط مجرّد، يُعرَف معرفة حدسية، ولا يُدرَك إدراكاً، وبذا أصبحت له الصبغة الروحية.

ويذكر چيمس أن الفلسفة الإغريقية والمدرسية دعمتا هذا

---

(١) James: Radical Empiricism. p. 1 - 3.

(٢) هذه المقالة أولى فصول كتاب التجريبية الأصيلة.

(٣) عنوان المقالة بالفرنسية la notion de la conscience وهي الفصل الثامن من كتاب التجريبية الأصيلة.

(٤) James: Radical Empiricism. p.2.

الاعتقاد ببراهينها المنطقية أو إيمانها الديني، بل بذل ديكارت جهده الكبير ليميّز تمييزه الأســـاس بين النفس والبدن، وأبان أنهما من ماهيتين متباينتين: جعل ماهيّة النفس الفكر، وماهيّة المادة الامتداد.

ولقـد جاء كنط ليضـع مكان الشعـور مـا سمّاه «الـذات الترنسندنتالية»[1]. وتطرّف الكنطيون المحدّثون في الاعتقاد بالشعور حين قالوا إنه ضرورة بستمولوچية وإن لم تصل بعد إلى دليل مباشر على وجوده وأن الشعور يدرك الأشياء في الزمان لكنه هو ذاته خارج عن الزمان.

ويرى چيمس أن هذا الاعتقـاد تعدّى الفلسفـة إلى علم النفس: لأننا لا نزال نعرف علم النفس بأنه علم وقائع الشعور أو علم ظاهراته. بل لا يزال علم النفس الذي يدّعي تمسّكه بالمنهج العلمي - يقبل وقائع الشعور موضوعاً لبحثه، ويقابل بينها وبين الوقائع المادية.

ويلاحظ چيمس ما هو أكثر من هذا: إنه يرى بعض الفلاسفة المعاصرين متردّدين في إنكاره رغم أنه لا توجد أدلّة معقولة لإثباته:

---

(١) الذات الترنسندنتالية - عند كنط - هي الذات التي تعرف معرفة قبلية وذلك لأن فيها مقولتي الزمان والمكان وسمّيت ترنسندنتالية لأنها ذات مجرّدة بها تصوّرات قبلية تصبّ فيها الموضوعات الخارجية لكي تـدركها الـذات المحسوسة في عالم التجربة. وظيفة تلك الذات أنها مصدر المقولتين وأنها توجد بين أشتات التجربة الحسّيّة ليتمّ الإدراك.

ويستند چيمس في ذلك إلى قول لجورج مور G. Moore: «حين نركّز انتباهنا في الشعور لنعرف ما هو بوضوح، لا نجد له أثراً، وكأنه عدم: وإذا حاولنا أن ننعكس على أنفسنا لنلاحظ إحساساً باللون الأزرق مثلاً فإن كلّ ما نراه هو اللون الأزرق، ويبدو العنصر الآخر كما لو كان معدوماً، وبالرغم من ذلك فيجب أن نميّزه وأن نعلم أنه يوجد شيء يستحقّ البحث عنه»[1].

هذه هي النظرية التي جاء وليم چيمس لإنكارها: جاء لينكر الشعور كعنصر جوهري له وجود مستقل وكشيء روحي في الإنسان يستقلّ عن البدن، وكشيء يتميّز من العالم الخارجي. أنكر چيمس الشعور بهذا المعنى لأنه رائد الحركة البرجماتية وحامل لواء الدقّة والتحديد فما لا نستطيع تحقيقه تحقيقاً تجريبياً فلا وجود له.

«نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع، هي أنه إذا فرضنا وجود مادة أوّليّة في العالم تتركّب منها كل الأشياء ونسمّيها بالتجربة الأصيلة فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصّة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها، وأن هذه العلاقة ذاتها جزء من التجربة الأصيلة: أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات العارفة، وحدّها الثاني هو الشيء المعروف»[2].

وينكر وليم چيمس وجود هيولى أوّلي يتكوّن منها العالم

---

(١) Mind: 1903. p. 950. Quoted from Radical Enpiricism. p. 5.

(٢) James, W., Radical Empiricism. p. 9.

الطبيعي كما ذهب إلى ذلك أرسطو مثلاً، وإن شئت الدقّة قلت إن جيمس لم يتعرّض للبذرة الأولى للكون لا بإثبات ولا بإنكار، وينكر كذلك وجود شيء نبعت منه الأفكار هو الشعور. وبمعنى آخر يقول جيمس: إن مصدر الشعور متميّز عن مصدر العالم الخارجي وإن الشعور متميّز من هذا العالم. ويقرّر جيمس أن الشعور والعالم الخارجي مظهران لشيء واحد أساسي يمكن تسميته بالتجربة الأصيلة. تبدو هذه التجربة في صورتين: تبدو مرة على شكل تفكير، ومرة أخرى في صورة شيء مادي[١].

وإن شئت تعريف التجربة الأصيلة بعد ما سبق قلت: إنها «الهيولى المحايدة» أي المادة السابقة على كِلا الفكر والأشياء. يمكن أن يردّ كِلا الفكر والأشياء إلى مصدر واحد نبعا منه هو التجربة الأصيلة. حين نرى التجربة التي أمامنا تدوم في زمن ما ومكان ما وتؤثّر فيما حولها أو تتأثّر بما يحيط بها من أشياء نسمّي هذه التجربة جزءاً من العالم الطبيعي، وحين تصبح هذه التجربة نفسها تصوّراً أو ذكرىً أو تخيّلاً أو انفعالاً لا نسمّيها جزءاً من العالم النفسي. ويتساءل جيمس عمّا إذا كنّا نفرّق بين فكرة عن شيء ما وشيء يقابل فكرة ما، ويُجيب بالنفي ويقول إنهما شيء واحد. «مصدرهما واحد، بل إنه نسيج التجربة بوجه عامّ: تبدو مرة واقعة فيزيائية ومرة أخرى واقعة من وقائع الشعور»[٢].

---

(١) Ibid., p. 10.

(٢) Ibid., p.p. 229 - 230.

وينتهي چيمس ـ على أساس هذا التحليـل ـ إلى أن من الصعوبة الكبيرة بمكان أن نميّز تمييزاً حاسماً بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي. وأعتقد أن الذات، والموضوع أو الإنسان والعالم ـ من حيث عملية المعرفة ـ ليسا عنصرين وإنما حدّان متضايفان: حين تذكر أحدهما ينبغي ألاّ نهمل الآخر ـ إنهما شطرا تجربة، ذات تركيب مزدوج.

ووليم چيمس حريص على توضيح أفكاره عن طريق ضرب الأمثلة الحسّيّة ومن الحياة اليومية ـ وهذا الموقف هو الذي جرّ عليه اتّهامه بالذاتية وبأن فلسفته عملية تخدم منافع الرجل العادي وليست تقول شيئاً في مشاكل الفلسفة النظرية.

يقول لك چيمس: تصوّر أنك جالس في حجرتك المحتوية على مكتب ومِنضدة وكراسي ونحوها. إنه توجد واقعة بسيطة أو تجربة أصيلة يمكنك أن تسمّيها تجربة الحجرة، أو واقعة الحجرة. بَدَت هذه التجربة في صورتين في وقت واحد: بَدَت في صورة شيء فيزيائي له علاقاته بسائر الحجرات في المنزل، وله خصائصه المعنية كالوجود في المكان والدوام في الزمن، وخضوعه للقوانين الطبيعية: أي إذا اندلعت نار مثلاً في الحجرة التهمت ما بها من أثاث ـ هذه الصورة من التجربة الأصيلة لك أن تسمّيها الموضوع الفيزيائي!.

وتبدو تجربة الحجرة في نفس الوقت في صورة أخرى هي مجموعة الإحساسات والتصوّرات والذكريات، وتطلق على هذه الصورة من التجربة لفظ (تفكير). إنهما صورتان من حجرة واحدة لا

حجرتان، أو تجربة واحدة بَدَت في مظهر ذاتي نفسي مرة، وفي مظهر موضوعي مادّي مرة أخرى[1].

يتّضح لنا من هذا المثال أن الفاصل بين الحجرة كفكرة ذِهنيّة، والحجرة كشيء مادّي غير موجود. ومعنى ذلك أنك لا تستطيع أن تُجيب إذا سألتك متى وأين تنتهي الحجرة كفكرة وتبدأ الحجرة كشيء مادّي؟

يُبرِز چيمس هذا الاختلاط بين الذات والموضوع أو بين الفكرة وما تدلّ عليها فيقول ضمن محاضراته في إيطاليا دفاعاً عن نظريته:

«. . . إذا فكّرت الآن في قبّعتي التي تركتها في الصوّان فأين التغاير والتباين هنا؟ أين القبّعة كفكرة وأين هي كمادة؟ إذا كانت القبّعة موجودة في الصوّان فإن الأمر لا يتطلّب مني أكثر من مدّ يدي إليها «لأكوّن فكرتي عنها». وبنفس الطريقة لا تتطلّب من القبّعة كفكرة أكثر من أن أتجه خطوات نحو الصوّان وأخذها. الفكرة الموجودة عندي قائمة حتى تحضر القبّعة المحسوسة ويظلّان في اختلاط تامّ. . . حقّاً إن الصورة الذهنية متميّزة من الشيء المادّي نفسه ـ لكن لا يوجد ما يدعو لاختلافهما في الطبيعة الأساسية. إن الفكر والواقع واقعتان لعنصر واحد ـ عنصر التجربة بوجه العموم»[2].

---

(١) James Radical Empiricism. p. 12, 227 - 9.

(٢) Ibid., p. 215 - 16.

وضّح لنا چيمس إذن معنى التجربة الأصيلة. وأنكر أن الفكر مبدأ أول بعيد عن التحليل، وأنكر أن يسند إليه تقديس، أو يوصل بجوهر روحي نتعلّق به لكنّا لا نستطيع تفسيره بالتجربة ـ وأنكر چيمس أيضاً أن الفكر والمادة ليسا متجانسين وأنهما لا يتقابلان. أنكر چيمس ذلك ـ ولاحظ أن التفرقة بين الفكر والمادة ليست طبيعية وإنما هي مصطنعة أي نادى بها الناس حين تقدّمت العلوم وتقدّم التفكير الفلسفي. وشرح ذلك بقوله: إن علم الطبيعة أراد أن ينفصل عن علم النفس فقال بصفات موضوعية للمادة. ولقد فرّق لوك أيضاً بين الصفات الأوّلية والصفات الثانوية ليجعل للمادة صفات جوهرية مستقلة عن الإنسان سواء أتعرّضت لمعرفته أم لا. لكن المعرفة في حالتها الأولى وتركيبها الأساسي شيء واحد يختلط فيه الذاتي بالموضوع[1].

١٦ ـ الدين والأخلاق عند وليم چيمس:

ـ مقدمـــة:

إذا كان وليم چيمس قد قال في كتابه «براجماتزم»: . . . لا يوجد رابطة منطقية بين المذهب البرجماتي ـ كما أفهمه ـ ونظرية سمّيتها (بالتجريبية الأصيلة) إن هذه النظرية الأخيرة تقوم على

---

(١) James: Radical. Emp. p. 219.

قدميها، ومن الممكن إنكارها وتظلّ «براجماتياً»، فإني أرى من الممكن القول إنه يمكننا أن نؤمن بنتائج أبحاث وليم چيمس في العقيدة دون أن نكون براجماتيين، أو أن نكون براجماتيين ونحن مفكّرون لديانة وليم چيمس.

إن القارىء العادي حين يقرأ لصاحب المنهج البرجماتي يعتقد ـ ولو إلى حدٍّ ما ـ أنه مفكّر آخر غير صاحب صنوف من التجربة الدينية. ذلك لأن الأساس الذي اتخذه وليم چيمس في تبرير العقيدة الدينية، وفي تقريره وجود جوانب خفيّة في الطبيعة الإنسانية، وتقرير وجود الله وصلتنا به... أساس يعتمد على الذاتية إلى حدٍّ كبير. والموضوعية العلمية تنكر معظم ما وصل إليه چيمس من نتائج في فلسفته الدينية. إذ إنها لا تخضع للتحقيق التجريبي الدقيق.

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع چيمس من استغلال منهجه البرجماتي في أبحاثه الدينية، إنه يستخدمه في التخلّص من الفلسفات الدينية المجرّدة، ويجعله معيار الصدق في بعض المعتقدات وأنواع السلوك وبآثارها ونتائجها.

دفع چيمس إلى أبحاثه في الدين عوامل كثيرة أذكر منها: تربيته الدينية، وممارسته للأبحاث النفسانية Psychical Researches[1] في أثناء انشغاله بالتنويم المغنطيسي ودراساته

---

(١) الفصل العاشر من كتاب إرادة الاعتقاد لوليم چيمس عنوانه «نتائج البحوث النفسانية».

السيكولوجية لحالات مرضية، فقد أوحت له هذه الأبحاث بنتائج تجريبية تتعلّق بالنواحي الخفيّة للشعور الإنساني، ومن دوافع چيمس أيضاً للبحث الديني تأثّره بالمذهب «الهيجلي الجديد» وخاصة بالفيلسوف جرين T.H. Green، إن إنكار چيمس للنتائج التي وصل إليها هذا المذهب دفعه إلى تكوين رأي مستقل في الدين، كما أن لدراسة چيمس لسِيَر الأدباء والفلاسفة ممّن لهم نزعات صوفية أثر كبير في أبحاثه.

ولم يبحث وليم چيمس في العقائد كرجل دين ولا كعالم في تاريخ الأديان وإنما يبحثها كعالم سيكولوجي سيدرس النزعات الدينية Religious Propensities، والوجدانات الدينية R. Feelings، والدوافع الدينية R. Impulses دراسة سيكلوجية بحتة[1]، وسيجعل مادته دراسة سِيَر الأدباء الصوفية.

١٧ ـ للإنسان حقٌّ مشروع في أن يعتقد بأمور الدين:

أ ـ الإيمان عنصر في الطبيعة البشرية:

قبل أن يقوم چيمس بأبحاثه السيكولوجية في النزعات الدينية عند الإنسان يقدّم بحثاً آخر فيتساءل هل البحث في الدين أمر مشروع؟ وهل للإنسان حقّ اعتناق معتقدات دينية[2].

---

(١) James: Varieties of Religious Experience, Longmans. 1952. p. 4.

(٢) موضوع هذا التساؤل وجوابه مسجّل في مقالة چيمس الشهيرة إرادة الاعتقاد، التي صدرت أولى مقالات كتاب كامل سمّي باسمها. ولقد قال چيمس بعد نشر هذا الكتاب إنه كان يجب أن يسمّيه حقّ الاعتقاد.

يجيب چيمس بالإيجاب: للإنسان حقٌّ مشروع في الاعتقاد. بل الإيمان عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية. ويعرّف الإيمان بأنه الاعتقاد بشيء يمكن أن نشكّ في وجوده من الناحية النظرية البحتة. وحين ينكر الذّهن وجود شيء أو يتشكّك فيه لا يقوم ذلك دليلاً على أنه غير موجود. لأن الذّهن ليس كل شيء في الطبيعة البشرية، في هذه الطبيعة ذِهن ووجدان وإرادة(١).

ويرى چيمس أن للسلوك دافعين: فإما أن يكون الدافع هو طبيعتنا الغريزية والإرادة، أو أن يكون الدافع هو الذّهن. ويدافع عن الدافع الأول وقيمته في تقرير الاعتقاد الديني(٢). ويصوغ چيمس نظريته هذه فيقول: «نظريتي ـ أنـه يجب أن يكون لرغباتنا الحق المشروع في تقرير الاختيار بين القضايا حين لا يمكن تقريره على الأساس الذهني». ذلك لأنك حين تقول: (لا تقرّر حينئذ شيئاً، بل اترك المسألة مفتوحة)، فإنك تقرّر قراراً عاطفياً هو الآخر، كأنك قلت: «نعم أو لا». يريد چيمس أن الذّهن ليس الأساس الوحيد لاختيار صحة فرضه أو كذبه، وإنما توجد أسس أخرى أهمها الوجدان والرغبة والعاطفة. فإذا أعوزنا البرهان العقلي على وجود شيء، أو أعوزنا التبرير الذهني لتحقيق فرض ما، فلن يكون هذا دليلاً على إنكار الشيء أو رفض الفرض، وإنما نبحث عن معيار آخر.

---

(١) James: Essays in pragmatism, Hafner, N.Y. 1948. p. 22.

(٢) Ibid. p.p. 88 - 9.

ب ـ الإيمان فرض نافع:

ويخشى چيمس أن تُفهَم كلمات الرغبة والعاطفة ونحوهما فهماً خاطئاً، فينقلب كلامه ذاتية مُسرِفة فيقول إن الإيمان استعداد السلوك. وهي فكرة مأخوذة عن تشارلز پيرس. ولكن على حين كان يقصر الأخير الاعتقاد على الأفكار العلمية، إذا بچيمس يستخدمها في العقائد الدينية والخلقية ـ يرى چيمس أن الإيمان استعداد للسلوك، وبمعنىً آخر يرى أنه فرض نافع ولبيان ذلك عند چيمس أقول إنه كان يسمّي أيّ شيء نقترحه ليكون جزءاً من عقائدنا يسمّيه فرضاً. والفرض عنده نوعان: فرض حيّ وفرض ميت والفرض الحيّ هو ذلك الذي يمكن قبوله والسلوك وفقاً له بالنسبة للمقترح، أما الفرض الميت فهو الفرض الذي ليس له من أثر على سلوك الفرد. وليست الحياة أو الموت صفتين في الفرض نفسه، وإنما هما صفتان ذاتيتان في المفكّر ذاته. إن رغبة المفكّر رغبة أكيدة في السلوك وفق فرض ما يكسب هذا الفرض أعلى درجة من الحياة. فإذا اكتسب فرض ما رغبة في السلوك سمّي عقيدة. كأن العقيدة فرض «أمكن تحقيقه تحقيقاً تجريبياً لدى صاحبه»[1] ولا يترك چيمس خطوة التحقيق هكذا غامضة عابرة، وإنما يؤكّد أن الفروض ـ في مجال التحقيق. . . نوعان: منها ما يمكن إثباتها أو إنكارها بسرعة، ومنها ما يستلزم إثباته زمناً طويلاً، فمثلاً قد تستنفد بعض النظريات العلمية مجهود أجيال لكي نتأكد من صحتها، كنظرية داروِن في التطوّر،

---

(١) James: Essays in pragmatism. p.p. 88 - 9.

وفروض حركات المادة، إذ أن العالم ينبغي أن يتوقع النتائج المثبتة والمكذّبة الفرض، فإذا غابت النتائج المكذّبة أمكنه القول بصدق الفرض إلى حدٍّ ما. يقول چيمس إن وجود الله وخلود الإنسان وحرية الإرادة من الفروض التي يحتاج المعتقد بها إلى زمن طويل لتحقيقها ومن الطريف قول چيمس مرة في معرض الحديث عن مصدّق موضوعات الدين: «. . . إن الدليل العلمي على أنك على حقّ قد لا يتّضح تماماً قبل أن تقوم الساعة (أو قبل وجود مرحلة أخرى من الوجود يعبّر عنها بذلك التعبير»[1].

جـ - الإيمان يحقّق نفسه بنفسه:

وأُريد أن أُوضح فكرة چيمس في أن الوجدان والرغبة هما مصدرا تثبيت العقيدة الدينية أو الخلقية وليس الذّهن. يخطو چيمس خطوة جريئة حين يعلن أن الإيمان يحقّق نفسه بنفسه ويقصد بذلك «أن الرغبة في شيء ما تخلق وجود ذلك الشيء، وأن الرغبة في حقيقة معينة معناها وجود لهذه الحقيقة. . . وأن الاعتقاد في واقعة ما يساعد على خلق هذه الواقعة»[2].

إن الفكرة البرجماتية الأساسية - عند چيمس ومن بعده - هي أن الاعتقاد صحيح بقدر ما يدفع إلى سلوك، أو أن الاعتقاد صادق

---

(١) James: Will to believe and other essays in popular philosophy Longmans Green. ed. 2. st. 1927. p. 62.

(٢) James: Essays in pragmatism. p.p. 104 - 5.

إن كان السلوك الناتج مطابقاً له.

ويصوغ چيمس هذه القاعدة على طريقته الخاصّة فيقول إن أيّة فكرة - لكي تكون صادقة - ينبغي أن يُصاحبها اعتقاد شخص فيها، وذلك شرط أساسي لصدقها. ذلك لأن النجاح يتوقف على طاقة الفعل، وتتوقف الطاقة بدورها على إيمان منّا بأننا لن نفشل، ويتوقف هذا الإيمان بدوره على إيماننا بأننا على حق. وبذلك يصبح الإيمان خالقاً لموضوعه أو محقّقاً لنفسه بنفسه. ويوضح چيمس فكرته بمثال - يقول:

«. . . افرض أني الآن متسلّق جبلاً من جبال الألب. وافرض أنّي أجهدت نفسي في الحركة. ومن سوء طالعي وصلت إلى مكان لا مَنجى منه إلاّ بقفزة هائلة وليس لديّ من التجارب السابقة ما يبرهن على مقدرتي على أن أقفز تلك القفزة ولكن الأمل والثقة وحدهما هما اللذان يجعلانني أعلم أني لا أخفق فيها. وسيعطيان أعصاب قدمي قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون - من غير هذه الانفعالات النفسية - أمراً مستحيلاً. ولكن افرض العكس أي افرض أن انفعالات الخوف واليأس وسوء الظنّ تملّكتني وشعرت أن من الخطيئة أن يعتمد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة. فماذا يحدث؟ سأتردّد كثيراً، وقد أُصاب برعشة، وقد أرمي بنفسي - في ساعة من ساعات اليأس - فتزلّ قدماي وأسقط في الهاوية. إن الحكمة في هذه الحالة أن أعتقد فيما أرغب. لأن الاعتقاد شرط أساسي وأوّلي لتحقيق ما أرجو من غرض. إن هناك حالات يبرهن فيها الاعتقاد على نفسه، أعتقد وسوف تكون على حق إذ سوف

تنجي نفسك. أو شكّ وستكون على حقّ أيضاً ولكن سوف تهلك نفسك والفرق الوحيد (في الحالين) هو أن الاعتقاد يجلب لك الخير والنفع ويحقّق ما أردت».

هذا معنى قول جيمس إن الاعتقاد بوجود شيء يوجِده فعلاً خاصّة إذا انطوى الاعتقاد على رغبة أو حاجة أو انفعال ـ ومعروف أن هـذه النـظريـة تستنـد إلى أسـاسين: النـظرة التفـاؤليـة للحيـاة، والاعتقاد بأن الإنسان حرٌّ مختار فيما يفعل.

ويعتقد جيمس أن العالم ليس خيراً وليس شرّاً في ذاته، وإنما هو ما نصنعه فيه. وهو يصادر على التفاؤل ويقول لنا نريد العالم أن يكون خيراً كله، ويأتي ذلك من اعتقادنا بأنه كذلك. وما يدعونا إلى هذه المصادرة هو أن نتيجتها حسنة مفيدة بالنسبة لنا[1].

١٨ ـ الوجدان لا الذّهن هو الذي يثبت الاعتقاد بالدين:

ـ مقـــدمة:

وصلت إلى أن الاعتقاد في الدين مشروع، وأن للبحث فيه مبرّراته وأن ذلك ليس مناقضاً للعقل حيث يمكن تحقيق الاعتقاد بالتجربة عن طريق نتائجه النافعة للأفراد. وقبل أن يفصل جيمس الحديث في هذه النتائج النافعة: ما هي، وأين تكون، وما دلالتها؟ يضع أساساً آخر (والأساس الأول هو حقّ الاعتقاد) وهو أن الذّهن

(١) سأتناول موضوع التفاؤل بشكل أوسع، وموضوع حرية الإرادة بالتفصيل في فقرة الأخلاق.

كوسيلة البرهنة على موضوعات الدين ليس حقّاً: وإنما الوجدان هو الوسيلة الوحيدة لتثبيت الدين في نفوس الناس. وطريقة چيمس في الوصول إلى ذلك الأساس هي استعراض الفلسفات الدينية التي تدعم الدين تدعيماً ذهنيّاً وتبرهن عليه بالعقل البرهاني وتحليلها وبيان أنها فشلت في إقرار العقائد.

ويمكنني على أيّ حال أن أحصر المذاهب الفلسفية الدينية التي عرضها چيمس في ثلاثة: الأديان السماوية. علم اللاهوت عند المدرسيين، المدرسة الهيجلية الجديدة.

أ ـ الأديان السماوية:

لا يفرّق چيمس بين اليهودية والمسيحية والإسلام تقريباً، ويطلق عليها جميعاً اسماً واحداً هو الدين السماوي تارة، وعلم اللاّهوت تارة أخرى، والمذاهب المؤلّهة تارة ثالثة، أو يدعوها جميعاً بالثنائية يعتقد چيمس أن، صفة أساسية تشترك فيها كل الأديـان السماوية هي أنها ثنائية، ذلك لأنها تصوّر الله والمخلوقات وجودين متميّزين الواحد منهما عن الآخر. وتضيف إلى الله صفات تبعد به كل البعد عن أن يشابه الإنسان. وليس العالم المخلوق جزءاً منه أو ظلّاً له، وإنما هو خارج مستقل عنه. وتقول الأديان: إن خلق الله للإنسان مُغاير لخلقه العالم الطبيعي إذ أن الإنسان جوهر مستقل عن العالم وليس متطوّراً عن بعض الكائنات فيه. وصلة الله بنا صلة توجيه منه وتأثير فينا، وطاعة عمياء منّا. والحقيقة موضوعية لصلتها بالله وهي مستقلة عن الإنسان خالدة، وقائمة سواء أعرفها الإنسان أم

جهلها[1]. وتقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة سواء أكانت تقديم قرابين أم ضحايا أم عبادات وصلوات. ولا بدّ من تأديتها رضي الأفراد أم كرهوا. وأن مقدار إخلاص المعتقد يقاس بمقدار طاعته لهذه الأوامر وبُعده عن النواهي المدوّنة في الكتب[2].

ويعتقد چيمس أن إيمان الناس في العصر الحديث بالأديان المنزلة كمبدأ يزول تدريجياً ـ إن لم يكن قد زال نهائياً. وذاك لأسباب كثيرة منها أن الأديان تقوم على التخويف والتهديد والعقاب والرهبة. ومنها فرض العبادات والاعتقاد بأنها أساسية وهي التي تميّز الإيمان من الكفر مع أنها ظواهر سطحية في نظر الكثيرين اليوم. ومنها نهضة العلم والنقد الفلسفي. فلقد أظهر العلم أن الإنسان واضع القوانين ولم يتلقّاها من الله، وأن القوانين خاضعة للتغيّر والتعديل وليست خالدة. ولقد أبان داروِن وغيره أن فكرة العناية الإلّهية والتدبير خرافة، وأن النظام الغائي غير موجود، إذ إن فكرة النظام تفسير إنساني مصطنع لا وجود له في الكون ذاته. كل ذلك قلّل من شأن سلطة الله في العالم والعباد.

وأما النقد الفلسفي فقد كان يقصد به چيمس الموجة التعدّديّة وموجة المطلق هما مختلفان في النتائج حقّاً ولكنهما يتّفقان في تقدير قيمة الفرد وأنه عنصر فعّال في إدارة دفّة العالم وتعديله وإصلاحه وتعبيره. وأن العالم لا يبدو أنه كامل منذ البدء، وإنما هو يستكمل ذاته بلا تحديد كما يرى التعدّديون. وكذلك يشعر أتباع المطلق أن

---

(١) James: Pluralistic universe.

(٢) James: V.R.E. p.29.

الهوية مطلقة بين الذات الجزئية والذات الكلية وليست الذات الكلية هي الله فقد تتألّف هذه الذات من مجموع الذوات مرتبطة ببعضها بتلك العلاقات الداخلية[1].

ب ـ علم اللاهوت عند المدرسيين:

يعرض وليم چيمس هنا دفاع الآباء عن العقائد المنزلة دفاعاً برهانياً عقلياً. وأدلتهم على وجود الله وحديثهم عن صفاته ولقد حصر چيمس أدلة اللاهوت على وجود الله في ثلاثة أدلة: دليل العلّة، والتدبير Design، والقانون الخلقي[2].

يقال عادة إن العالم الطبيعي محتاج بالضرورة لعلّة أولى يمكن أن يردّ عليها. وتحوي هذه العلّة الأولى كل أنواع الكمالات. ويسمّون هذا الدليل بالدليل الكوزمولوجي ويقال عادة إن العالم الطبيعي يسير وفق قوانين جبرية خالدة وأن بعض الظواهر مناسب للبعض الآخر وبعض القوانين متّسق مع البعض الآخر بحيث يؤدّي هذا الاتّساق بين الظواهر والقوانين إلى النظام والاطّراد والغائية والوحدة.

ويقال عادة إن وقائع الأخلاق تفترض وجود واضع لقوانين الأخلاق ومن الحرج أن نجعل مصدر الإلزام إنسانياً، لأن ذلك سوف يجعل الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وقد يطيح هذا بالأخلاق. إذن لا بدّ أن تجعل المصدر الخلقي خارجاً على الإنسان ـ في الله ـ.

(١) Ibid., p. 429.

(٢) James: V.R.E. p. 428.

ولم يكلّف جيمس نفسه جهداً كبيراً في مناقشة هذه الأدلّة على وجود الله وبيان قصورها، واكتفى بما قاله السابقون. قال: إن السببية مبدأ غامض لدرجة أنه لا يستحقّ أن تقوم عليه كل العقائد - وليست السببية مبدأً موضوعياً وإنما هو من صنع الإنسان. تعوّد الإنسان أن يرى سابقاً ولاحقاً وأنهما يرتبطان في معظم الحالات فاعتقد بأن الارتباط علّـي، وليس للعلية دلالة بعد ذلك، وواضح أنه أخذ هذا التعليق على العلية عن هيوم. وقال أيضاً إن أفكار داروين أطاحت بفكرة العناية الإلّهية والتدبير. إن في العالم عنصري النظام والاضطراب معاً، وليس عنصر النظام وحده. حقاً توجد ظواهر وعلاقات بين تلك الظواهر، يناسب بعضها بعضاً، ولكن توجد إلى جوارها ظواهر وعلاقات لا صلة بين بعضها وبعض ومنفصل بعضها عن بعض. كلّ ما في الأمر أننا نضع أعيننا على الوقائع المطّردة، ونترك ذلك الحشد الضخم من الوقائع والأمشاج المتنافرة، ولقد صدق داروين حين اعتقد أنه إذا كان لا بدّ من تدبير في الكون فإنه تدبير شيطان، أو عناية علّة مضطربة، لأن هنالك كائنات تموت وتنهار، وظواهر تخرج من لا شيء وقيام أشياء على أكتاف أشياء أخرى وهلاكها ونحو ذلك[1].

ويعرض جيمس دفاع الآباء عن الصفات الإلّهية كما عرض دفاعهم عن الذات. أخذ اللاهوتيون صفات الله كما وردت في الكتب المقدسة، وراحوا يبرّرونها تبريراً جدلياً. قالوا مثلاً إن الله - من حيث هو العلّة الأولى - مختلف عن جميع مخلوقاته، لأن

---

(١) Ibid., p.p. 428 - 34.

وجوده من ذاته. ويستتبع الذي وجوده من ذاته أن يكون ضرورياً مطلقاً، ويعنون بذلك أنه لا يمكن ألاّ يكون، ولا يمكن أن يحدّده شيء آخر. وهذا يجعله غير محدود من خارج unlimited from without وغير محدود من داخل. ذاك لأن التحديد عدم والله هو الوجود ذاته. وتؤدّي هذه اللاّ نهائية في الله أن يتّصف بالكمال التامّ. والله واحد لا شريك له لأن الكامل اللاّ متناهي لا يسمح بندٍّ له. وهو روح لا مادة فيه، وبسيط، لأنه لو كان مركّباً من أجزاء، لاحتاج إلى مبدأ يوحّد بينها. وهو بسيط من الناحية الميتافيزيقية كذلك بمعنى أنه لا يمكن التمييز بين ماهيته من وجوده. وبهذه الفكرة نستبعد كل تمييز مألوف بين القوة والفعل، وبين الجوهر والعرض، وبين الذات والصفات ونفي القوة عن الله يضطره أن يكون ثابتاً، وهو فعل دائماً لأنه إذا كان في الله شيء بالقوة فإنه إما أن يفقد التحققّات أو يكسبها وكلاهما يناقض كماله، ومن ثَمّ فهو لا يتغيّر.

هذه بعض حجج اللاهوتيين في صفات الله فكيف يناقشها چيمس؟ إنه يستعين بمبدأ پيرس للقضاء على هذه البراهين. وجد في پيرس عوناً كبيراً على تحليل صفات الله تحليلاً برجماتياً. وأريد أن أبيّن أولاً (مبدأ پيرس) أو (المبدأ البرجماتي) في تصوّر چيمس. يروي چيمس عن پيرس قوله: «إن العقائد قواعد للعمل والسلوك... إذا وجدت تفكيراً لا يحدث فرقاً في النتائج العملية فلا دلالة له. لكي نقوم تفكيراً ما فإننا محتاجون إلى تحديد السلوك الممكن أن ينتج عنه [لأن] هذا السلوك هو كل دلالة التفكير بالنسبة لنا... ولكن نصل إلى وضوح كامل لأفكارنا في شيء ما نحتاج إلى

الإحساسات سواء منها المباشرة أو البعيدة المتصوّر توقّعها منها، إلى السلوك الذي يجب أن نعدّ أنفسنا له في حالة ما إذا كان هذا الشيء صادقاً. إن فكرتنا عن هذه النتائج العملية هي كل فكرتنا عن الشيء إذا كانت لهذه الفكرة دلالة على الإطلاق». هذا هو مبدأ پيرس أو المبدأ البرجماتي. ويساعدنا هذا المبدأ في بحثنا الحالي لنقرّر ما إذا كان لكلام المدرسيين في صفات الله دلالة أو لا.

وحين يستخدم چيمس المبدأ البرجماتي في صفات الله يرى أنها تخلو من أيّ دلالة معقولة، رغم أنه يعترف بأن لها قوتها المنطقية. والمقصود بالدلالة هنا الأثر العملي الذي ينطبع في سلوك الفرد من وراء اعتقاده بصفة أو بالأخرى. فأيّة صفة من الصفات الإلّهية مثل الوجود بالذات أو الكمال أو اللاّ نهاية أو اللاّ مادية... لا تُحدِث خلافاً في سلوك الفرد نحو الله أو نحو الحياة العملية. إذا كنت معتقداً بالله فإنّي سأسلك في الحياة بنحوٍ يطابق اعتقادي سواء علمت أنه روح وفعل وواجد أم علمت أنه ليس كذلك. ليس لهذه الصفات من أثر في حياتنا حتى لو كنّا معتقدين بوجود الله. إنه لا يوجد فعل معين أفعله يعتبر نتيجة لاعتقادي ببساطة الله. إن بساطته لن تؤثّر في سلوكي.

ولكن چيمس يرى أنه قد يكون لبعض صفات الله الخلقية شيء من الدلالة على الأساس البرجماتي - وإن كانت دلالة لا يُعتدّ بقيمتها الكبيرة في نهاية الأمر. يقول چيمس: إن إضافة صفة القداسة لله تجعلني أعتقد أن الله لا يريد إلاّ الخير. ولإضافة العلم الكامل لله أثر على سلوكي لأنه سيجعلني أعتقد أنه يمكنه رؤية

أفعالي في الظلام. وتصوّر العدل الإلّهي يؤثّر على سلوكي حيث إن عقابي أمر محتّم حين يرى مني عصيانا. وحبّ الله العباد يحملني على الاعتقاد بأنه ميّال للغفران وقبول التوبة ونحو ذلك[1].

إن چيمس رغم ذلك لا يقدّر قيمة تلك الصفات الخلقية في السلوك الديني للأفراد ثم إن هذه الصفات ليست بذات أثر فعّال على كل الناس. وترك چيمس دلالات هذه الصفات مستنداً إلى المصادرة التي يستند إليها وهي أن الوجدان لا الذّهن هو الذي يقرّر العقيدة الدينية أو الخلقية. إن الفكر يصنّف الوقائع الدينية ويفسرها، لكنه لا يخلقها. الذّهن وظيفة في ترتيب العقائد وتنظيمها بعد أن تكون قد استقرّت من النفس فعلاً. للوجدان وظيفته الأساسية الأوّلية وللذّهن الوظيفة الثانوية.

أ- المذهب الهيجلي الجديد Neo - Hegelianism[2]:

يتعرّض وليم چيمس لهذا المذهب كثيراً، وكان يتصوّر

---

(١) James: V.R.E. p.p. 437 - 8.

(٢) المذهب الهيجلي الجديد اسم يطلق على المدرسة التي قامت في إنجلترا وأمريكا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تأثّرت بالفكر المثالي الألماني القائم على فلسفة كنط وهيجل ولقد كانت بداية انتقال هذه الفلسفة إلى إنجلترا في مطلع القرن ١٩ عن طريق الأدباء من أمثال كولردج، وكارليل، وردزورث، ورسكن Ruskin. ولكن عناية الإنجليز بهذه الفلسفة لم تكن شديدة إلّا بعد ظهور كتاب J.H. Stirling وعنوانه Tnesecrel of Hegel. وأهم أصحاب المذهب من إنجلترا: T.H. Green. وأهم تلاميذه: E. Caird وأخوه J. Caird وBardley وBosanquet. وأهم أتباعه في الولايات المتحدة Palmer وRoyce.

چيمس أن هذا المذهب هو التيار الفلسفي الذي يدافع عن أساس روحي ديني للفلسفة دون الرجوع إلى نصوص للدين أو للعقائد المنقولة من الكتب أو الآباء، وإنما بطريق البرهنة المنطقية الجدلية المستندة إلى فلسفة المطلق.

١٩ ـ توماس هل جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢):

رائد الهيجلية الجديدة في إنجلترا، وأستاذ الفلسفة الخلقية في أكسفورد، وله الفضل في شيوع المذهب الجديد بنشر كتابه عن هيوم[١]. ويمكن القول بأن أصول فلسفة جرين هجوم على تجريبية هيوم، ونفعية مِلْ، وتطوّريّة سبنسر، والمذهب الترابطي Associationism في تفسير العقل. ولم يكن تابعاً مخلصاً لفلسفة هيجل كما قد يُفهَم، وإنما أراد أن يؤسّس ميتافيزيقا مثالية تُضاف إلى العلم الطبيعي مسترشداً فيها بفلسفة هيجل.

ويمكن تلخيص أهم آرائه في القضايا التالية:

ليس العالم الطبيعي كل ما في الكون على ما يرى سبنسر وأتباعه، وليس الإنسان مخلوقاً بيولوجياً فحسب، لأنه لو كان كذلك فكيف تسنى له وضع نظريات لتفسير القوى الطبيعية حيث لا يفسّر الشيء بذاته، وليس مجرد تتابع الانطباعات والإحساسات يؤدّي إلى معرفة. ـ الواقع أن العالم الطبيعي لا تمكن معرفته إلّا إذا كان يوجد مبدأ روحي يوحّد بين الظواهر الموجودة ولا يمكن للطبيعة أن تكون نظاماً متّسقاً دون هذا المبدأ. ومن ثم فالعالم الطبيعي ـ على

(١) T.H. Green: Introduction to human's treatise of human nature. 1974.

اختلاف ما فيه من أجزاء منفصلة متباعدة ـ نسق من الوقائع المتصلة ذات العلاقات المترابطة ترابطاً ضرورياً. وهذا يوحي بعقل خالد أو يوحي بشعور يتضمّن الكل هل نعرف شيئاً عن هذا الشعور الكلّي؟ لا نعرف عنه شيئاً إلاّ آثاره علينا: إنه يمكّننا من معرفة العالم ـ وبذلك نصل إلى نتيجة لجرين أساسية في فلسفته هي أن المعرفة مستحيلة دون تصوّر وجود هذا المبدأ الخالد.

ولا تتركّب المعرفة من مجرد انطباعات وإحساسات فقط، وإنما ينبغي أن توجد نفس تحوي هذه الإحساسات وترتّبها. ومن هنا أمكن القول أن الإنسان ـ عند جرين ـ ليس كائناً بيولوجياً فحسب، وإنما هو كائن روحي، وبه مبدأ غير طبيعي. وظيفة هذا المبدأ جعل المعرفة ممكنة. وله وظيفة أخرى هي إدراك المثل الأعلى الخلقي اللازم في تحديد السلوك.

يرى جرين أن الإنسان يتصوّر إمكان أن يكون على حالٍ أفضل مما هو عليها، ويتصوّر إمكان تحقيق هذا الحال. إن كمال الروح الإنسانية هي خير الإنسان الأسمى. وليس من الضروري أن يتحقّق هذا الخير الأسمى في نفسي أنا، فقد يتحقّق في نفسي أو في نفس غيري. ومن هنا نصل إلى الكمال الخلقي المطلق أو فكرة المجتمع المثالي. في مثل هذا المجتمع يتعامل الأفراد كأنهم أصدقاء زملاء وقد يرى فرد ما كماله متضمناً في كمال آخرين.

وينتقل جرين من هذه الاستدلالات إلى أن إحدى صور الخير الأسمى بل أفضلها هي الصورة الدينية، وفيها يرتفع قلب الإنسان إلى الله. إنه المبدأ الخالد الذي يمكّننا من معرفة عالم الظاهرات

والذي بفضله وجدنا المبدأ الخلقي في ذواتنا(١).

تصوّر جرين لله أو المبدأ الروحي قائم على تصوّره المثالي للكون: إنه يعتقد أنه يمكن أن يتحوّل كل شيء إلى تصوّرات، ويمكن لكل تصوّر أن يندرج في تصوّر آخر أكبر منه وأوسع، وما ينطبق على الظاهرات الطبيعية ينطبق على كل شعور فردي، أي أن العقول الفردية ما هي إلّا مظاهر سطحية من العقل الأكبر الذي يمكن أن يسمّى الله. وليس الله سوى مجموعة من علاقات. إنه يتضمن في ذاته كل المجرّدات أو إنه مركز مثالي لإشعاعات غير محددة توجد بها كل المتناقضات كما يوجد بها الخير والشرّ والصواب والخطأ(٢).

٢٠ - چوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦):

كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارڤارد، وقائد الحركة المثالية الجديدة في الولايات المتحدة. ويمكن أن يعتبر أحد المؤثّرات التي تأثّر بها وليم چيمس في العقيدة الدينية لأن چيمس يشير إلى أحد كتبه في الفلسفة الدينية كثيراً، ويمكن أن يعتبر أيضاً الرمز الخطير لفلسفة المطلق الأمر الذي نبّه چيمس إلى ضرورة مواجهته والدفاع عن نظرياته في العلاقات الخارجية، وفي المذهب التعدّدي. يمكن تلخيص أهم أفكار رويس ـ فيما نحن بصدده ـ في قضايا موجزة: إن

---

(١) Thilly and Wood: A history of philosophy. Henry Holt 1952. p.p. 558 - 62.

(٢) Gilbert Maire: James et le pragmatisme religieux. Denoél et steele. Paris, 1933. p. 66.

الصفة الأساسية التي يمكن أن نحملها على عالمنا هذا هي أنه فكري أي أن العالم ما هو إلاّ نسق معيّن من الأفكار. وكل واقعة في العالم يمكن أن تفسّر تفسيراً عقلياً. وفي كل إنسان عقل، بل ما الإنسان إلاّ عقل. وفي كل عقل أفكار. وليست أفكار الإنسان كل شيء، وإنما يوجد نسق من الأفكار خارج عقولنا ـ أي يوجد عقل كلّي. وبدا لرويس أن عالماً لا يتّصف بهذه الصفات العقلية هو عالم معتم. وعلى الإنسان أن يختار إحدى اثنتين: إما أن يقول بعقل ترنستدنتالي، أو يقول بالمجهول ولكن المجهول جهلاً مطلقاً لا وجود له، ولا دلالة لتصوّره. فلا مفرّ من القول بالعقل المطلق. والعالم الذي نعيش فيه موضوع معرفتنا، لأنه عبارة عن مجموعة أفكار أو مجموعة عقول. ولكن كيف نصل إلى هذه الأفكار القائمة في عقول خارجة علينا؟ يرى رويس أننا لا نصل إلى أفكار خارج أفكارنا، ولا نستطيع الوصول إليها، ولا ينبغي أن نرغب في ذلك. حلّ المشكلة في نظره هو أن يقوم بين كل العقول التي يتكوّن منها العالم الواقعي وبين عقلي هوية مطلقة: إن العالم واحد بل عالم ذات واحدة. إن العالم الخارجي الذي نعرفه على أنه موضوع إنما بيّنه وبيّن علم الذات هوية مطلقة. ومن ثم يمكن تصوّر «ذات عميقة» تنطوي عليها جميع الذوات وتتضمن كل الحقائق، يسمّيها رويس باللوجوس «Logos».

ويقول عن اللوجوس إنه حلاّل المشكلات والعليم بكل شيء.

وله رأي في الأخلاق قائم على تصوّر المطلق ومستند إلى آراء جرين فيما أرى، خلاصته إن الولاء للولاء Loyalty for Loyalty أمر

ضروري ومعناه أن ولاء الإنسان لعلّة كبرى قد يجعل كل ولاء ممكناً. ويتضمن الولاء الإيمان بعلّة كليّة لها دلالتها الروحية. ويعتبر مبدأ الولاء لذاته وهماً لا معنى له إلّا بوجود وحدة روحية نجد فيها كل القيم[1].

٢١ ـ تعليق چيمس على المطلق:

جاء وليم چيمس ورأى أن الدين السائد في الأوساط الفلسفية هو ما رآه جرين في إنجلترا ورويس في أمريكا. وتصوّر أنهما أرادا أن يخلّصا الدين من الوجدانات الفردية من جهة ومن العقائد المنزلة من جهة أخرى، فأخذا على عاتقهما إقامة الدين على أساس موضوعي ـ بمعنى إقامته على أسس عقلية وأن القول بالمطلق متضمّن في القول بالله.

أما رأي وليم چيمس في هذا النوع من الفلسفة الدينية فهو أنها لم تؤدّ الغرض المقصود منها، فإنها لم تقم ديناً ولم تقرّ عقائد. ذلك لأن چيمس مستند إلى مصادرة أساسية أو فرض أساسي هو أن الذّهن ليس الوسيلة الصحيحة لإقرار العقيدة الدينية وإنما وسيلة ذلك هي الغريزة والوجدان وأن الذّهن وظيفته فقط في تنظيم العقيدة أو تنسيقها أو التعرّض لها بالتعديل والتهذيب.

يشعر چيمس بأن الدين في مأزق حرج: إما أن نقول مع أصحاب المذهب العقلي والمذهب المطلق أقوالهم البرهانية ولا

(١) Thilly Wood: A history of philosophy. p.p. 566 - 8.

جدوى منها في سلوك الأفراد لأن الذّهن ليس كل الطبيعة الإنسانية وإنما يصاحبه الوجدان والإرادة. وأما أن نخلص للعلوم التجريبية وإذن سنبطل الدين وسنعنى فقط بالوقائع. ولكن الدين عنصر من عناصر الطبيعة البشرية. يقول چيمس إن المذهب البرجماتي حل وسط بين المذهبين العقلي والتجريبي: سيأخذ العقل من العقلي، والحسّ من التجريبي ـ يقصد بذلك أنه يعتمد على التجربة ـ في إقرار الدين لا (التجربة النفسية والدينية) وسيحاول أن ينظّم هذه التجارب في نسق برهاني مؤتلف بعد ذلك.

لِمَ رأى چيمس أن الوجدان لا الذهن هو الأساس في إقرار الدين؟

سيقول إن الدين يعتمد على إيمان بعالم غير منظور. ولن يوصلنا الذّهن إلى الاعتقاد به، وعجز الذّهن عن البرهنة على وجوده لا يبرّر رفض هذا الوجود وهو ما عرضه في حقّ الاعتقاد. وسيرى أن الوجدان والغريزة يحقّقان وجود هذا العالم الخفيّ مستنداً في ذلك إلى دراسته السيكولوجية في تحليل الجوانب الخفيّة من طبيعة الإنسان.

٢٢ ـ ضرورة الاعتقاد بعالم غير منظور:

أ ـ تجاهل الدين السماوي:

قلت فيما سبق إن وليم چيمس قرّر أن الاعتقاد عنصر أساسي في طبيعة الإنسان وأن الإيمان مطلب مشروع للإنسان. وعرضت محاولة چيمس في بيان فشل الفلسفة اللاهوتية والمطلقة في إقرار

العقائد الدينية. ويخلص من ذلك إلى أن الذّهن لا يقرّ العقائد. فيجب على چيمس أن يدافع عن وجهة نظره في أن وجدان الإنسان هو الذي يوصل إلى الاعتقاد الديني. سيصل چيمس إلى هذه النتيجة عن طريق أن تجربة الإنسان أثبتت ـ في حالات عديدة ـ وقائع مؤكدة تنطوي على الاعتقاد بوجود عالم غير منظور. وله وجود حقيقي واقعي وليس مجرّد تصوّر. وسيجعل هذه النتيجة نقطة الارتكاز في الدين الذي يقدّم لهذه النتيجة بمقدمات كثيرة.

يفرّق چيمس بين نوعين من الدين: الأديان السماوية، والديانات الشخصية ويعلن أنه لم يهتم بالأديان السماوية وسيوجّه همّه إلى الديانة الشخصية، يقول: «... سأتجاهل الدين السماوي تماماً في هذه المحاضرات ولن أعنى كثيراً باللاهوت ولا بالأفكار حول الآلهة ذاتها. وسأحدّد نفسي ـ ما وسعني الجهد ـ بالديانة الشخصية البسيطة»[١].

ويحدد چيمس حديثه عن الديانة الشخصية بالتحليل السيكولوجي للديانة أي ما معنى الوجدان الديني أو الدافع الديني أو النزعة الدينية في الإنسان.

ب ـ لا توجد عاطفة دينية أوّلية:

لم يستطع علم النفس أن يرشد چيمس إلى وجود عاطفة يقال إنها العاطفة الدينية. إن العاطفة الدينية لا تتكوّن من شيء ذي طبيعة

---

(١) James V.E. p. 20.

سيكولوجية خاصّة، ولا نعثر على نزعة تسمى النزعة الدينية في الإنسان. بل لا يوجد عندنا أساس لافتراض وجود «انفعال ديني مجرّد» كعاطفة عقلية أولى نجدها في كل تجربة دينية بلا استثناء، وإنما نجد مخزناً عامّاً من انفعالات، قد تثيرها موضوعات دينية معينة[1]. إننا قد نجد الخوف الديني أو الحبّ الديني أو الرهبة الدينية وهكذا. ويمكن التعبير عن الخوف الديني لدى إنسان بأن تصيبه هزّة في نفسه نتيجة إثارة فكرة العقاب الإلّهي في نفسه. وما الحبّ الديني إلّا انفعال طبيعي بالحبّ موجّهاً نحو موضوع ديني معين وهكذا[2]. ولكن الانفعال الديني بالمعنى الدقيق لا وجود له. كلّ ما هنالك وجدانات ترتبط بموضوعات دينية يتركّب منها وجدان مركّب نسمّيه الوجدان الديني.

جـ ـ عالم غير منظور:

بعد أن ألقى جيمس الضوء على صعوبة تعريف الدين عن طريق العثور على نزعة دينية خاصّة في الإنسان، عرّفه بأنه مجموعة وجدانات وأفعال وتجارب يعانيها الأفراد في وحدتهم كلما أدركوا أنهم على علاقة مع أيّ شيء يعتبر إلّهياً، ويتصوّر جيمس الدين ـ حسب هذا التعريف ـ تصوّراً أوسع من المعنى المألوف للدين. إنه يتصوّره علاقة الإنسان بشيء غير متطوّر، دون أن يتحتّم أن يكون

---

(١) Ibid., p. 28.

(٢) Ibid., p. 29.

هذا الشيء إلّهاً أو إما يشبه الإلّه. وهو تصوّر نجده واضحاً في تيارات فلسفية كثيرة من تلك التي تدافع عن الدين. قد نقول عن فرد إنه متديّن دون أن يكون معتقداً بوجود إلّه. قد يكون الفرد مؤمناً لمجرد أنه يتصوّر وجود العنصر الإلّهي في طبائع الأشياء، أو يتصوّر أن الكون تركيباً روحياً خاصّاً. إننا نسمّي هذا التصوّر تصوّراً دينياً رغم أنه لا ينطوي على وجود إلّه حقيقي محدّد.

يعرّف چيمس الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور وأن خيرنا الأسمى كائن في إيجاد الملاءمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم(١).

ولو صدر هذا التعريف من مفكّر يعلن تمسّكه بدين سماوي لما كان بذي خطر، ولكن الخطر يكون حين يصدر من عالِم نفس اتخذ الأساس التجريبي الفسيولوجي في دراساته النفسية.

يبدأ چيمس دفاعه بقوله إن كل مواقف الإنسان سواء كانت عملية أو خلقية أو انفعالية أو دينية ـ يمكن أن تصدر عن موضوعات الشعور. وموضوعات الشعور ـ في رأيه ـ هي كل شيء نعتقد في أنفسنا بأن له وجوداً واقعياً. ولا يتحتّم أن يكون هذا الوجود حسّيّاً، بل قد يكون وجود بعض موضوعات الشعور غير حسّي. إن من الموضوعات ما هو حاضر أمام الحسّ، ومنها ما هو حاضر للذّهن فقط. وقد يكون للموضوعات اللاّحسّيّة سلطان وقوة أكثر من موضوعات الحسّ. وموضوعات الدين عند المعتقدين به إنما هي

---

(١) Jemes, V.R.E. p. 53.

من قبيل الموضوعات اللاّحسّيّة للشعور. ويقصد چيمس بهذه الموضوعات تصوّر صفات الله، والثالوث، وأسرار عملية الخلاص، والعشاء الربّاني[1]. يؤدّي هذا التحليل لموضوعات الشعور إلى نتيجة هي أنه يبدو ـ كما لو كان يوجد في الشعور الإنساني ـ إحساس بواقع غير منظور، إحساس بحضور موضوعي لأشياء بعيدة عن متناول إحساساتنا. وكلما اشتد إحساسنا بهذا الواقع الخفي ازدادت حرارة العقيدة. إن المعتقد بهذه الموضوعات لا يرى أنها مجرد تصوّرات وإنما يراها حقائق يمكنه إدراكها إدراكاً مباشراً شبه حسّي.

وقد يبدو قول چيمس بالإدراك المباشر للواقع غير المنظور قولاً غريباً. ولكن تزول الغرابة إذا علمنا أن التجربة عند چيمس تتناول التجارب النفسية، والتجارب الدينية، وليست مقصورة على التجارب الفيزيائية وحدها. إن چيمس يثق بالتجارب الدينية لدى الصوفية وبالتجارب النفسية في التنويم المغنطيسي وما أوحته نتائج العلاج الروحاني[2] ـ يثق چيمس بها ويتخذها وثائق ولا يوجد ما يدعو إلى تكذيب أصحابها[3].

---

(١) Ibid., p. 54.

(٢) شارك چيمس في مجهودات «جمعية البحوث النفسانية» التي تأسّست بأمريكا سنة ١٨٨٢ وأهم أعضائها:

F.W.H. Meyre, R.H. Hutton, B. Stewart, W.F. Barrett, Sidgwick.

وكان غرضهم القيام بتجارب على مَن لهم قدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة، وتجارب على التنويم المغنطيسي.

(٣) هل نثق بالتجارب الدينية ثقة موضوعية أم لا، موضع فقرة قادمة.

ويعلم چيمس أن المذهب العقلي يتّهمه برفع الوجدان فوق مرتبة العقل، وبتقليل قيمة البراهين المنطقية في إثبات وجود شيء أو إنكاره. وردّ چيمس على هذا المذهب حاضر، وهو أن للفلسفة العقلية قيمتها، لكنها لا تصلح أساساً لإقرار عقيدة دينية أو خلقية. يجب أن يكون الأساس هنا هو الاعتقاد الغريزي أو البرهان الحدسي الذي لا يتبع استدلالاً واضحاً دقيقاً. إن الشيء العميق فينا هو الوجدان لا العقل، وما البرهان إلا شيء عَرَضي ينظِّم الوجدانات ويرتّبها فقط.

«الواقع أننا فيما يتعلق بالميتافيزيقا والدين نجد للأسباب المفصّلة والبراهين المنطقية قوّتها حين تكون وجداناتنا عن الواقع قد انطبعت فينا فعلاً. إن حدوسنا وعقولنا يعملان جنباً إلى جنب. . . إن اعتقادنا الغريزي هو الذي يضع هيكل الحقيقة الأساسي دائماً وليست فلسفتنا اللفظية إلاّ ترجمة منسّقة. . . الغريزة تقود والذهن تابع[1].

ويجد چيمس سنداً له من كنط في نقد العقل العملي. يرى كنط أنه توجد موضوعات ليست موضوع معرفة نظرية على الإطلاق مثل الله وتدبير الخلق والروح وحرّيتها والحياة الأخرى ونحو ذلك؟ ولكن لها محتوى حسّياً محدّداً دلالة تجريبية معينة وإذن فلا مفرّ من المصادرة على وجودها دون بحث تحليلي عقلي.

يقول چيمس ويعترف أنه لا يوجد أساس نظري لوجود عالم

(١) James: V.R.E. p. 74.

غير منظور، ولكن له دلالة في ميدان العمل: أي يمكننا أن نسلك كما لو كان يوجد إلّه، وكما لو كانا خالدين، وستجـد أن هذه الكلمات تؤدّي إلى خلاف أساسي في حياتنا الخلقية.

كيف نصل إلى الاعتقاد بالعالم غير المنظور؟ موضوع بحث آخر لچيمس سيقول إن في الشعور الإنساني جوانب خفيّة غير الجانب الواعي من حياتنا المألوفة توجد مناطق في الشعور الإنساني خفيّة وساميـة تتصل بهـذا العالم في حـالة التجـارب الصوفيـة وسأتحدّث عنها تفصيلاً في الفقرة القادمة.

ولكن أُريد أن أتساءل الآن: لِمَ فكر چيمس في إقامة مثل هذا الفرض أو ألقى سؤالاً براجماتياً: هل لافتراض وجود عالم غير منظور نتائج عملية؟

يُجيب چيمس بأن هذا الفرض (فرض نافع) أو (فرض حيّ) لأن السليم يؤدّي بالإنسان إلى التفاؤل. ولقد كتب چيمس مقالاً عنوانه «هل للحياة قيمة» قال فيه: إن الحياة تستحق أن نحياها، إذا اعتقدنا بأن هذا العالم ليس إلاّ جزءاً من الوجود؟ وأنه يوجد إلى جوار عالمنا المحسوس قوىً روحية خالدة وتوجده هذه القوى في عالم غير مرئي. اعتقادنا في هذا العالم غير المنظور مصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للإنسان. ومعنى الخيرية ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة[1]. يعطينا الاعتقاد في العالم غير المنظور مجالاً جديداً وقوىً جديدة نستعين بها حين نفقد معركة هذه الحياة،

---

(١) James: Will to believe. ed. 275, 1927. p.p. 39 - 62.

ونُصاب بالعجز أو اليأس إننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حين نرتمي في أحضان ذلك العالم الفسيح[1].

د ـ الشعور وما وراء الشعور:

إن النتائج التي وصل إليها جيمس في فلسفته الدينية هي أن الاعتقاد في موضوعات الدين أمر مستساغ مشروع، وأن الدين في جوهره اعتقاد في عالم غير منظور، وأن بيننا وبين هذا العالم صلة وعلاقة. ووصل جيمس في بيان هذه الصلة أن الذّهن ليس حلقة الاتصال ولكنه الوجدان والحدس. وأثبت أن الذّهن ليس حلقة الاتصال على أساس فشل الفلسفات الدينية القائمة على استدلال منطقي وبرهان عقلي. يبقى بيان جيمس أن إقرار الدين في النفوس وتثبيت عقائده من شأن الوجدان. سيقدّم جيمس بيان ذلك عن طريق متابعة الحالات الصوفية فإنها ستُظهِر لنا أن في الإنسان قوىً وقدرات تمكّنه من أن يحيا حياةً أخرى غير هذه الحياة المألوفة لدى العامّة.

هـ ـ الديانة الحقيقية هي التصوّف:

حقيقة ينبغي أن يفطن لها دارس الفلسفة الدينية لجيمس هي أنه لا يفرّق بين الديانة الحقيقية والتصوّف. الدين والتصوّف لفظان مترادفان. ويؤيّد هذه الحقيقة أشياء كثيرة منها قول جيمس: «... إن حالة الإيمان وحالة التصوّف لفظان يستبدل أحدهما بالآخر

---

(١) James: V.R.E. p. 28.

من الناحية العملية[1]. ومما يؤيّد هذه الحقيقة أنه أنكر الأديان السماوية وتجاهلها وأنكر المفهوم المألوف للدين إذ أن التصوّر المألوف للدين هو الاعتقاد بدين سماوي وتصديق ما جاء في كتابه المُنزَل وكلّ ما يحويه هذا الكتاب من أفكار وعقائد دون شك أو طلب البرهنة العقلية على صحتها، ومتابعة الاعتقاد بسلسلة مفروضة من العبادات والأوامر.

لقد حصر چيمس اهتمامه في الديانة الشخصية، وحدّدها بأنها اعتقاد الفرد بعالم واسع خفي له أثره الفعّال عليه في حياته الراهنة. وتنطوي هذه الديانة على تجارب شخصية صوفية. ومما يؤيّد هذه الحقيقة أيضاً أن الحياة الدينية الصحيحة ـ كما سأبيّن من بعد ـ هي حياة القداسة وللقدّيس أوصاف وخصائص منها التقشّف والزهد والصفاء والطاعة والفقر، وهي خصائص الصّوفي الصحيح.

ولا تَسَلني عن تعريف چيمس للتصوّف إذ يندر أن نجد چيمس يعرف ألفاظاً، خصوصاً إذا كان مُقبِلاً على بناء نسق دقيق. إنه لمّا واجه التصوّف لم يُعْطِ لنا تعريفاً محدّداً عنه وإنما يعرّفه من خلال عرضه لخصائص الحياة الصوفية ومظاهرها ونتائجها على صاحبها والناس.

٢٣ ـ خصائص الحالات الصوفية:

يبدأ ببيان خصائص الحالات الصوفية للشعور وهي أربعة خصائص:

---

(١) James: V.R.E. p. 415.

١ ـ الحالات الصوفية لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها: يريد بذلك أنه ليس من السهل أن نعبّر عنها في صورة لفظية دقيقة أو أن ننقل مضمونها للآخرين، ولذا فهذه الحالات للشعور أكثر شبهاً بحالات الوجدان States of feeling منها بحالات الذّهن.

٢ ـ الحالات الصوفية حالات إدراكية: ويعني بها أن هذه الحالات ـ ولو أنها شبيهة بالحالات الوجدانية ـ إلاّ أنها تبدو لأصحابها حالات معرفة بمعنى أن الصوفية يصلون من تجاربهم الصوفية إلى حقائق عميقة. وليس الوصول إليها برهانياً ولكنها ومضات أو إلهامات ولها دلالات قيّمة وسلطان ضخم على أصحابها.

٣ ـ الحالات الصوفية سريعة الزوال: إنها حالات لا تستمر طويلاً. ويحدّد جيمس للتجربة الدينية نصف ساعة أو ساعتين على الأكثر إلاّ في حالات نادرة. وبالرغم من أنها سريعة الزوال إلاّ أن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها وإن كان الثبات غير تامّ.

٤ ـ الحالات الصوفية حالات سالبة: إن الإنسان لا يحدثها بإرادته: حقّاً تكون التجربة الدينية في أغلب الأحيان نتيجة انتباه شديد لموضوعات دينية ونتيجة القيام بأعمال بدنية معينة، ولكن الصوفي حين يعاني تجربته يشعر كما لو كانت إرادته الشخصية معطّلة لا دخل له في تجربته وكما لو كانت توجد قوة عليا خارجية تطغى عليه[1].

---

(١) James: V.R.E. p.p. 371 - 2.

٢٤ ـ مظاهر القداسة:

إن المتديّن عند جيمس هو القدّيس Saint. والقدّيس هو مَن كانت الانفعالات الروحية عنده مركز الطاقة الشخصية(١). وبمعنى آخر يتساءل جيمس عن حقيقة الدين تساؤله البرجماتي فيقول: إذا كان للدين وجود حقيقي فيكون له آثاره في نفوس المعتقدين به فما آثار الحياة الدينية على الفرد؟ وما الاختلاف الذي نلحظه في سلوك الفرد المتديّن عن سلوك غيره من الناس؟ ويجيب وليم جيمس بأنه يمكننا أن نضع للآثار الدينية في الإنسان لفظ «القداسة» فالقداسة إذن اسم مجموع ليضمّ آثار الدين في فرد من الأفراد ويمكن حصر مظاهر القداسة ـ في اعتبار جيمس ـ في ستّة خصائص:

١ ـ الشعور بالوجود في حياة أكثر سعة من حياتنا في عالمنا الأرضي وينطوي هذا الوجود الفسيح على قوة عقلية لها وجود حقيقي لا مجرد تصوّر. إن القدّيس ليشعر بهذه القوة كما لو كانت شيئاً مجسّماً sensible. وإذا كنّا نتحدّث عن القداسة المسيحية. فإنه يمكن أن تتجسّم هذه القوة العقلية الفعلية في الله(٢).

٢ ـ الشعور بوجود علاقة صداقة بين القدّيس وبين تلك القوة العليا. والشعور بأن أسمى رغباته هي الخضوع لسلطانها. ومن الطبيعي أن تنشأ في غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة كالصبر والجلد والعزم للقضاء على انفعالات إنسانية كالمخاوف والاضطرابات

---

(١) Ibid., p. 266.

(٢) Ibid., p. 266.

وتحلّ محلها اتّزان يُضفي سعادة على صاحبه. وواضح أنه من البديهي للقدّيس على هذا النحو أن يدرك إدراكاً فعلياً أنه ينبغي عليه أن يتخلّص من رغبات الأنانية ومن شهواته الحسّيّة وأن يتحوّل المركز الانفعالي عن إرضاء الذات إلى المشاركة في هذا الوجود الواسع الفسيح[1].

وسنرى أن بقية خصائص القداسة عند چيمس ما هي إلاّ خطوات القدّيس يعاينها للتخلّص من حياة حسّيّة، والدخول في حياة روحية.

٣ ـ الحبّ الخالص لله: إن الإنسان القدّيس يقع في حبٍّ خالص لله إذا ما ضعفت قواه الذهنية أي توقفت القوى البرهانية الاستدلالية عن العمل لإدراكه أنها ليست وسيلة للوصول إلى الله وأقبل بغريزته على الله، فإن ذلك الإقبال الغريزي سيطرد جميع العواطف الإنسانية الحسّيّة والمنافع الدنيوية[2]. وينبّه چيمس هنا إلى أن هذا الحبّ ـ إذا ما تطرّف وبولغ فيه ـ يصبح التعصّب. ولن يصبح الفرد في هذه الوسيلة قدّيساً بل سينقلب ذا ميول عدوانية تجعل قداسته رذيلة لا فضيلة[3].

٤ ـ الصفاء: ينشأ الصفاء عند القدّيس نتيجة إحساسه بأنه متوجّه

---

(١) James: V.R.E. p.p. 267 - 8.

(٢) Ibid., p.p. 333 - 5.

(٣) يشير چيمس إلى مظهر من مظاهر القداسة الضالّة تقديس بعض المسلمين لعليّ بن أبي طالب ووصفه بالإمام المعصوم وأنه مستحق للعبادة من دون الله.

بكل قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله. ومن مظاهر الصفاء أن يعتقد القدّيس أن حبّه للأب والابن والإخوة والأصدقاء مفسدة لحبّ الله، وأن يعتقد أن واجبات العائلة وواجباته نحو المجتمع من معاملات ومجاملات ووسائل التسلية المختلفة كلها عوائق في سبيل الصفاء. وينبغي أن يقضي عليها وأن ينقطع للخلوة ومعناها عند جيمس أن يقسم القدّيس يومه إلى ساعات منظّمة للقيام بأعماله الدينية[1].

٥ ـ الإحسان: ليست هذه الخاصّة بيان علاقة بين القدّيس والله، وإنما بيان علاقة بينه وبين الناس تنشأ نتيجة الخواصّ السابقة. يقول جيمس إن المحسن هو مَن جعل علاقته مع الآخرين قائمة على العطف والحنان وأن يزول التنافر والبغضاء بينه وبين الناس، أو أن يحبّ أعداءه، وألّا يقاوم الشرّ بمثله. ولهذا دلالة يذكرها جيمس فيما بعد عن قيمة الصوفية في توجيه المجتمع.

٦ ـ الزهد: ومعناه الاعتدال في الطعام والشراب والبساطة في الملبس والعفّة في أيدي الآخرين. وقد لا يكتفي الزاهد بهذا النوع من الحياة وإنما يتعدّاه إلى أخذ جسده بالشدّة والعنف، أي يعذّبه بجوع، أو حرمان، وأداء طقوس مرهقة، لاعتقاده أن ذلك موصل إلى الله.

٢٥ ـ نقد القداسة الخالصة Critique of pure saintliness:

يعتذر جيمس لكنط في اقتباسه هذا العنوان. وكان جيمس

---

(١) James: V.R.E. p.p. 341 - 2.

يريد به تحليل خصائص القداسة السابقة وعدم الاكتفاء بمجرد عرضها. ويتناول تحليل چيمس للقداسة من ناحيتين: قيمة القداسة وعيوبها.

يرى چيمس أن القدّيسين هم فاعِلو الخير في المجتمع بل وعاملون على زيادته بين أفراده باستمرار. وهم يصدرون في سلوكهم بدافع التفاؤل وعدم اليأس. قد ينخدع القدّيس في معاملاته مع الآخرين ـ إن وجد مجال لها وقد لا ينتفع به غيره من الناس، ولكن يجب أن نتأكد أن له وظيفته الأساسية في نهضة المجتمع: إنها وظيفة حيوية وأساسية في التطوّر الاجتماعي. له آثار في تغذية الروح الاجتماعية، ومهما ضعفت هذه الآثار فلها قيمتها على مرّ العصور. حقاً قد تدمّر القوة الأعداء، ولكن لا تنسى أن مبدأ القدّيس «لا تقاوم أعداءك» سيجعل من الأعداء أصدقاء. وهو ما تفشل القوة دائماً في الوصول إليه. ولذلك يعتقد چيمس أن الأحلام السياسية التي يسعى إليها بعض المصلحين ـ ولو أنها قد لا تكون ملائمة للظروف الراهنة، وقد يستحيل تطبيقها ـ إلّا أنها عميقة الأثر في تطوّر الجماعة، وكأن المُصلِحين قدّيسون يرون إمكان المملكة الفاضلة[1].

ومع ذلك فللقداسة عيوبها. قد تكون حياة القداسة هي الحياة الصحيحة لو أن كل الناس قدّيسون. ولكنهم نفر قليل، وسلوكهم مُخالِف لسلوك الجماعة. وإذن فلا تكيّف بينهم وبينها، وعن هذا الطريق ينكر المجتمع التصوّف لأن الإجماع ليس منعقداً عليه. ثم

---

(١) James: V.R.E. p. 350.

إن صفات القدّيس قد لا تلائم نوع الحياة التي نحياها في عصورنا الحديثة: إن مبدأ القدّيس في معاملة الناس ليس بذي ثمرة: إن الشرّ لا يقاوم إلاّ بالشرّ والنار لا يخمدها إلاّ النار. ولن نؤدّب اللصوص إلاّ بالسجن والجَلْد ولن نخلّص المتشردين والغشّاشين مما بهم من تشرّد وغشّ عن طريق العطف عليهم واللين معهم(٢).

بل يتوسّع چيمس ويعبّر عن حكم الرأي العامّ في العصور الحديثة عن أفكار الزهد والعبادة. يرى أن الزهد قائم على الاعتقاد بأن في الإنسان عنصر الشرّ وأنه ينبغي التغلّب عليه وذلك بإماتة الجسد وتعذيبه. ولقد أطاح شيوخ التفاؤل وأثر العلوم على علوّ قيمة الإنسان وتقديره لنفسه ـ أطاح ذلك بأفكار الزهد والتقشّف ويرى چيمس أن الإلّه الذي يستطيب تعذيب الناس في خلوات ويرضى عمّن يرهق نفسه في سلسلة عنيفة من العبادات إلّه ليس فيه منزع للخير(٣).

وسأعرض في سياق البحث أن چيمس تناقض مع نفسه في فكرتين: العنصر الشرّير في الإنسان والقيام بالصلوات. أنكرهما في معرض نقد القداسة الخالصة لكنه سيرى أنهما لازمان ضروريان حين يريد إقامة «علم الأديان» تُرى هل نسى هناك أنه أنكرهما هنا؟!.

---

(٢) Ibid., p. 340.

(٣) Ibid., p. 322 - 24.

٢٦ ـ المناطق البعيدة في الشعور:

حديثي في خصائص الحالات الصوفية للشعور، وخصائص حياة القداسة حديث عَرَضي استلزمه سياق البحث، ما أُريد أنا أن أبحث عنه هو الوصول إلى أن الشعور المألوف اليَقِظ في حياة الفرد اليومية ليس كل شيء في حياته الشعورية وإنما توجد مجالات خفيّة للشعور الإنساني. نعثر على هذه المجالات حين ندرس حالات الصوفية فإن دراسة هذه الحالات تُظهِرنا على مجالات خفيّة من الشعور. لهذه المجالات الخفيّة هدف عند چيمس هو أنها حلقة الاتصال بين الإنسان والعالم غير المنظور، يعتقد المتديّن بعالم غير منظور، وسبب اعتقاده به هو إدراكه له من طريق شعوره الخفي. وهذا ما كان يعنيه چيمس حين قال: إن الوجدان لا الذّهن هو الذي يثبت الاعتقاد الديني أي أن في طبيعة الإنسان مجالات غير ذهنية لتصل به إلى العالم الخفي.

لقد وصل چيمس من خلال دراساته للتنويم المغنطيسي وأبحاثه في العلاج الروحاني ودراسته سِيَراً كتبها أُدباء مشهورون لهم نزعات صوفية ـ وصل من ذلك إلى حقيقة هامّة هي أن شعورنا اليَقِظ الراهن ليس إلّا نمطاً واحداً من أنماط الشعور الإنساني. ويجب ألّا نغفل أن وراء هذا الشعور اليقظ شعوراً خفيّاً آخر لعلّه أكثر عمقاً وسِعَةً وتأثيراً في حياتنا الشاعرية. يقول چيمس: «. . . إن شعورنا اليقظ السليم أو ما نسمّيه الشعور العقلي نمط واحد من أنماط الشعور. وإنه توجد هناك صور أخرى للشعور (بالقوة) تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف ونحن نحيا حياتنا بلا شك في ظلّ تلك الأنماط. . .

ولا يمكن أن نكوّن فكرة كاملة عن الكون ـ في عمومه ـ إن أهملت تلك الأنماط من الشعور[1].

ويروي جيمس أن هذه الحقيقة نتيجة وصل إليها بعد قيامه بملاحظات وتجارب كثيرة واقتنع بصدقها ولم يزعزع اعتقاده بها شيء.

ولقد تأكد جيمس من خلال دراساته الصوفية ودراسته للقداسة وخصائصها أن القدّيس في حالات غيبوبته ـ مما له أثره الثابت في حياته اليقظة المألوفة ـ يشعر بوجود كون فسيح أكثر سعة من العالم الأرضي ويشعر أن بينه وبينه علاقة انجذاب وتعاطف وصداقة بل يشعر أنه خاضع له أو ينبغي أن يكون خاضعاً له. ومن المُحال أن يكون (الشعور العقلي) مصدر الوعي بهذا الكون إذن فمن الملائم أن نفترض وجود مناطق خفيّة بالقوة من الشعور يمكنها الاتصال بهذا الكون العظيم.

ومن الطريف في بحث جيمس في الشعور الإنساني قوله إنه وصل من تجارب كثيرة إلى أن للأثير وللكحول وأوكسيد النتروس أثره على الإنسان إذ ينبّه ملكات صوفية للطبيعة البشرية: ذلك لأنها تحذّر الإنسان، وتُبعده عن الإحساس بالعالم الراهن، وتُوجِده في مجال غريب يحسّ بأشياء وموجودات وحقائق مباينة لهذا العالم المحسوس.

«... أنا أعرف أكثر من فرد مقتنع بأن الغيبوبة الناتجة عن

---

(١) James: V.R.E. p.p. 378 - 9.

أوكسيد النتروس أدّت إلى إلهام ميتافيزيقي هامّ. . . . وعمق الحقيقة ينكشف له حين يزداد فعل المخدّر وتختفي الحقيقة بذهاب المنبّه[1] وتيقّظ المناطق البعيدة من الشعور باستخدام هذه المنبّهات.

٢٧ - النفس الكامنة السامية «المستورة **Subliminal self**:

وقد يبدو غريباً من جيمس أن يتحدّث في (شعور خفي) وراء الشعور المألوف ذلك لأنه يعتقد أن علم النفس الصحيح ما قام على أساس فسيولوجي تجريبي بل إنك لتجد أول صفحة من صفحات كتابه الشهير (مبادىء علم النفس) تحدّثنا عن العلاقات بين الجسم والعقل قائلة: إنه «لا يمكن دراسة الوقائع العقلية دراسةً صحيحة مستقلة عن البيئة الفيزيائية. . . والغلطة الكبرى لعلم النفس العقلي القديم كانت اعتبار الروح وجوداً روحياً مطلقاً وأن لها ملكات خاصّة بها، يفسّر بواسطتها التذكّر والتخيّل والتفكير والإرادة وغيرها. ولكن علم النفس الحديث يدرك أن ملكاتنا الداخلية تتكيّف بتعلّقها بمظاهر العالم الذي نعيش فيه»[1].

ولكن الغرابة قد تزول إذا أحطنا بثلاثة نـواحٍ في فلسفة جيمس: أعني حديثه عن النفس. وأبحاثه في (البحث النفساني) ومعرفته (للشعور الكوني).

لقد عقد جيمس فصلاً بأكمله في كتابه «علم النفس» عن النفس رغم أن المنهج الفسيولوحي التجريبي يلاحق كل صفحة من صفحات الكتاب.

---

(١) James: Principles of psychology. p.p. 1 - 2.

ومما يعنيني في فصل (النفس) هنا هو تقسيم جيمس لها: يذكر تقسيمه بنظرية أفلاطون أو أرسطو في النفس أو نظرية كنط في الأنا الترنسندنتالية. وبعد أن يذكر تقسيماته للنفس وتحليلاته وبعد أن يرهق نفسه والقارىء في تلك التحليلات يعترف أنه بذلك قد خرج من نطاق علم النفس فيقول: «يبدو أن النتيجة المنطقية هي أن حالات الشعور هي كل ما يحتاج إليه علم النفس لكي يعكف عليه. قد تثبت الميتافيزيقا أو اللاهوت وجود الروح ولكن افترض وجود الروح - في علم النفس - كمبدأ جوهري موحّد فرض زائف»[1].

أما ملخّص تقسيم جيمس للنفس الإنسانية فهو قوله: يمكن اعتبار النفس موضوعاً عن المعرفة، ويمكن اعتبارها ذاتاً عارفة. ويسمي النفس كموضوع للمعرفة النفس التجريبية. ويسمّي النفس كذات عارفة النفس الخالصة نتحدّث عن النفس التجريبية ونريد أن نحلّل عناصرها نجد أنها ثلاثة عناصر، النفس المادية، والنفس الاجتماعية والنفس الروحية - وحديثه عن كل عنصر حديث مستفيض قد لا يعني البحث في الدين فيما عدا فكرة يقولها حين يعرف رأيه في النفس الاجتماعية.

يعرّف جيمس النفس الإنسانية بأنها ذلك الإدراك الذي يحصل للإنسان عن نفسه من رفاقه. ويرى أن للإنسان نفوساً اجتماعية كثيرة وكأن كلامه ذات فردية مستقلة. ويبرّر جيمس تعدّد النفوس الاجتماعية في الفرد الواحد بأننا نبدو لأصدقائنا وعمّالنا ورؤسائنا ومستخدمينا وأولادنا بصور مختلفة كلٌّ منها يعبّر عن ناحية

(١) James: Pscyology. A briefer course. Macmillan. London. 1892. p. 203.

معينة مخالفة للأخرى. ويرى أن كل نفس من النفوس الثلاثة ـ المادية والاجتماعية والروحية ـ قد تكون بالفعل وقد تكون بالقوة وأن «النفس الاجتماعية بالقوة هي أوسع النفوس بل تستحوذ على اهتمامنا وذلك لأثرها على سلوكنا وصلتها بحياتنا الدينية والخلقية[1].

ويبحث چيمس عن نفس يسمّيها النفس الاجتماعية المثالية Ideal social selfويقول إن الإنسان يلجأ إليها. وقد لا تكون قريبة منه وإنما بعيدة عنه. ولكن بُعْد الإنسان عنها لم يمنع من شعوره بانفعال فيه يحثّه على اقتفاء أثرها والوصول إليها. وقد لا يتحقّق هذا الوصول في حياة الفرد بل قد يموت دون أن يصل إليها. وفي ذلك مجال نتوقع فيه للأجيال القادمة أن تصل إلى هذه النفس المثالية هل يريد چيمس بها المطلق أو الله؟ لا. إنه يقصد بها وصول الإنسان إلى كماله ـ ككائن اجتماعي ـ وفي ذلك نلمح أثر أخلاق جرين أو رويس. ويقول إن الذي يساعد الإنسان على تحقيق هذا الكمال أو الوصول إلى هذه النفس الاجتماعية في مستقبل قريب أو بعيد (هو أعلى قاضٍ ممكن) ويعتقد چيمس في هذا القاضي أنه رفيق الإنسان. هو الله، والعقل والمطلق والرفيق الأكبر ـ إنه يعيننا على تحقيق كمالنا الإنساني.

ويختتم چيمس قوله بأن معظم الناس يحملون في قلوبهم صلة بهذا القاضي. «إن عالماً بلا ملجأ داخلي مثل هذا إنما هو الهاوية الرهيبة».

---

(١) James: Psychology: Briefer course. p.p. 105 - 6.

٢٨ ـ البحث الروحاني:

أتمّ چيمس كتبه في العلم النفس: الكبير والمختصر فيما بين سنة ١٨٩٠، ١٨٩٢. ولكن للبحث في الروح بقية. فلقد صدر كتابه عن (إرادة الاعتقاد في سنة ١٨٩٧ وكان الفصل العاشر والأخير متضمناً مشاركته في جمعية الأبحاث النفسانية Society of psychical research وذكر في هذا الفصل خلاصة ما رأى من نتائج لهذه الجمعية.

قال هناك: إن هذه الجمعية نشأت في إنجلترا في عام ١٨٨٢ وكان أبرز مؤسّسيها هو سدچويك Sidguick[1] وأصبح لها فرع في أمريكا فيما بعد. ولم يظهر هذا الفرع تقدّماً محسوساً إلاّ بعد أن استدعى هدجسون Hodjson إلى أمريكا[2].

وكانت أهم أغراض الجمعية: القيام بتجارب علمية على التنويم المغنطيسي والوسطاء Mediums ومَن لهم القدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة وغرضها الثاني هو جمع شواهد تتعلق بظهور

---

(١) سـدجويك (١٨٣٨ ـ ١٩٠٠) آخر المدافعين الإنجليز عن مذهب النفعية في الأخلاق. وأحد مؤسّسي جمعية البحوث النفسانية. وكتب كتباً عن منهج علم الاقتصاد وميدانه، وعن فلسفة كنط.

(٢) Hodgson (٨٥٢ ـ ١٩١٣) فيلسوف إنجليزي وأحد مؤسّسي Aristotelian Society وخدم فيه أربع عشرة سنة. كتب كتاباً في أربعة مجلدات عن The Metaphysic of Experience واعتقد في نفسه أنه أصلح موقف كنط، وأكمله باتجاه الفرد نحو العالم المادي حين أضاف عالماً غير منظور نضطر إليه اضطراراً عملياً وخلقياً ليس مدعماً بالتأمّلات العقلية.

العفاريت والمنازل المأهولة بالجنّ وظواهر شبيهـة بذلك. وأهم المـــوضـوعــات التي شغلت نشـاط الجمعيـــة هي تجــاوب الأرواح Telepathy، والوساطة، والنظرة البلّورية Crystal vision.

أما عن تجاوب الأرواح فيرى جيمس أن الخيالات المعتمدة عليها حقائق موضوعية مع أنها ليست حقائق مادية. وأما الوساطة فمعناها إمكان تأثّر عقل شخص ما تأثّراً مباشراً بعقل شخص آخَر يقوم بالتجربة عليه. وأوصلت تجارب الوساطة أعضاء الجمعية إلى نتائج يقول جيمس عنها إنها حقائق ولا يمكن أن تكون آتية من قِبَل الحواسّ أثناء اليقظة. وأما عن النظرة البلورية فيقصدون بها أن بعض الأشخاص الذين يركّزون بصرهم على البلّور يشعرون بشيء من الذّهول ويرون بعض الرؤى.

وكان من أكبر العاملين في هذه الجمعية ميرز Meyrs الذي كتب مقالات عديدة. فيما سمّاه النفس الكامنة السامية (المستورة) يقول ميرز: «كل واحد منّا في الحقيقة وحدة نفسية أكثر انبساطاً مما يعرف فهو شخصية لا يمكن أن تعبّر عن نفسها تعبيراً كاملاً في أيّ ثوب مادّي ولكن هناك شيئاً منها لا يعبّر عنه الحسّ أبداً... إن الأجزاء الخفيّة في عقولنا قادرة ـ تحت ظروف خاصة ـ أن تؤثّر وأن تتأثّر بالأجزاء الظاهرة من عقولنا»(١).

من مشاركة جيمس في هذه الأبحاث وصل إلى نتيجة هي «أني أدركت أن لنا جميعاً نفوساً كامنة سامية يمكن أن تغيّر من حياتنا

(١) James: Will to Believe. p. 325.

العادية في أيّ وقت وهذه النفس ـ في أدنى مراتبها ـ عبارة عن مخزن لذكرياتنا المنسية. أما في أعلى مراتبها فلا نعرف عنها شيئاً[١].

ويستخدم چيمس هذه النتيجة في دراساته الدينية فيقول إن المتديّن يجد نفسه مرتبطة بالجزء القائم فيما وراء الشعور من وجودنا. وأنه توجد منطقة في الطبيعة الإنسانية لها صلة وثيقة بالمنطقة الإلّهية أي بالعالم غير المنظور. هذه المنطقة هي الشعور الخفيّ أو ما وراء الشعور المألوف، أو بروز النفس الاجتماعية بروزاً أوضح من النفس المادية. ويقول إن في النفس الكامنة السامية كل ذكرياتنا الكامنة وكل الرغبات الغامضة ودوافع الحبّ والكراهية بل ويصدر عنها كل حدوسنا وفروضنا وخيالاتنا وخرافاتنا وعقائدنا وآرائنا وبوجه عامّ كل العمليات التي لا يؤمن بها العقل. إنها مصدر أحلامنا وعنها تصدر التجارب الصوفية التي نعانيها بل هي التي تتّصل بالمركز الأساسي الذي يغذّي ديننا[٢].

٢٩ ـ الشعور الكوني:

بيّنت قدر الإمكان مؤثّرات چيمس السيكولوجية والروحانية للاعتقاد بوجود مناطق خفيّة من الشعور، أو قوىً خفيّة من النفس عن طريقها يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة عالم غير منظور وهو جوهر الدين عنده.

وأرى أن مؤثّراً آخر كان له قيمته في اطمئنان چيمس إلى

---

(١) Ibid., p. 321.

(٢) James: V.R.E. p. 473.

نتائجه أعني ظهور نظرية الشعور الكوني Cosmic consciousness. ويذكر چيمس أنه قرأ كتاباً لطبيب عقلي من كندا[1] ذكر فيه أن للإنسان شعوراً غير الشعور اليقظ المألوف أطلق عليه الشعور الكوني ـ ويصفه صاحبه بأن الإنسان تلمع في ذهنه ومضات ـ في حالات خاصة ـ لا يستطيع وصفها، ومع ذلك لها أثر عليه، إذ يعتقد بصحّتها بل يعتبرها الحقيقة الكبرى. من هذه الحقائق التي يذكرها الطبيب الكندي ويعزوها إلى الشعور الكوني إدراك الإنسان أنه كائن خالد. ويشرح ذلك بقوله إن الإنسان في أمثال هذه الحالات الصوفية لا يعتقد بأن له حياة خالدة. في المستقبل وإنما يعتقد أنه يتّصف بصفة الخلود فعلاً. والناس كلهم خالدون.

ويذكر المؤلّف خواصّ لذلك الشعور فيقول إن الخاصّة الأولى للشعور الكوني هي شعور الإنسان بالكون أي شعوره بالحياة والنظام في الكون ويفسّر ذلك بأن الإنسان يدرك في لحظات ومضاته وإلهاماته أن كل الأشياء تعمّم معاً لغاية واحدة هي خير كلٍّ منها. وأن المبدأ الأساسي لذلك العالم الأرضي بل لكل العوالم الموجودة هو ما نسمّيه الحبّ. وأن سعادة كلٍّ منا وسعادة الجميع شيء محقّق مؤكّد.

والخاصّة الثانية الشعور الكوني هي أن يشعر الإنسان ـ وهو في غمرة الحالة الصوفية ـ أنه أصبح عضواً في نوع جديد أبرز صفاته الخلود وشعور بالحياة الأبدية. ولذلك دلالة عظمى ـ يقصد الدلالة الخلقية ومعناها وجدان بالسموّ والزهوّ والفرح.

---

(١) M. bucke: Cosmie consciousness: Study in the evolution of the 1901.

٣٠ ـ قيمــة التصوّف:

وليم چيمس مُحِبٌّ للحقيقة مخلص لها. إن أساس نتائجه التي وصل إليها ـ أقصد وجود العالم غير المنظور ووجود النفس الكامنة ـ أساس صوفي. فلو انهار هذا الأساس لانهارت تبعاً لذلك النتائج القائمة عليه. وبالرغم من ذلك فإن چيمس لم يتردّد في بيان عيوب التصوّف كمنهج ونتائج. وسيتبيّن أن التصوّف ـ في نظر چيمس ـ ليس وسيلة كاملة لإقرار العقائد الدينية. أبان عيوبه وقصوره. بل سينكر چيمس التصوّف وسيقيم شيئاً آخر يكون أساساً للعقيدة الدينية ـ أقصد «علم الدين» يستمدّ له أصوله من روح التصوّف مهملاً كلّ ما في التصوّف بعد ذلك من خصائص ومميزات وحياة. مما سأفصّل فيه بعد حين.

فيتساءل چيمس: هل للتصوّف قيمة؟ ويجيب: نعم. للتصوف قيمة عند الصوفية أنفسهم دون غيرهم من الناس. بل للتصوّف عند الصوفية قيمة عملية وأخرى نظرية. وتنحصر القيمة العملية في أن الصّوفي يشعر بالسعادة والأمان، وهما آتيان من صلة بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة[١].

أما كيف تتحقّق هذه الصلة بين النفس الكامنة في الإنسان وبين هذا الكون الفائق فإنها تتحقّق بالصلاة وسأتحدّث عنها في فقرة مقبلة. والقيمة العملية الأخرى للتصوّف أن للصوفية وظيفتهم في تربية الجماعات مما عرضت له من قبل أما القيمة النظرية للتصوّف

---

(١) James: V.R.E. p. 41٥

عند الصوفي فهي قيمة پستمولوجية: إنه يلمّ بحقائق لا يتسنى لغيره الإلمام بها. يكتسب الصوفي حقائق متّصلة بهذا العالم مثل معرفة أمور المستقبل، وفهم سريع دقيق للنصوص الدينية، ولكن هذه الحقائق بسيطة إذا قِيسَت بحقائق أخرى ميتافيزيقية يصل إليها الصّوفي بطريق الإلهام. ويستشهد چيمس ببعض ما يورده الصوفية عن أنفسهم ليشير إلى مقصده من الحقائق الميتافيزيقية. يروي چيمس عن سنت أخباتيوس أنه قال:

إن ساعة من ساعات التأمّل علمتني حقائق عن أشياء إلّهية أكثر مما تعلّمت من كل الأباء... إذ رأيت ذات يوم في حالة تأمّل وأنا أهبط سُلّم كنيسة الدومنكان فكرة الحكمة المقدسة في خلق العالم. ولقد افتتنت روحي في تأمّل آخر بالله ودفعني هذا إلى تأمّل السرّ العميق للتالوث المقدّس[١].

وتقول سانت تريزا: «منحت أن أدرك في لحظة واحدة كيف ترى كل الأشياء في الله. لم أدركها في صورتها الحقيقية ومع ذلك فالصورة البصرية التي رأيتها عليها كانت في غاية الوضوح[٢]. وتقول في نصٍّ آخر: إنني رأيت وفهمت حكمة العذراء ومكانها في السماء[٣].

ويتساءل چيمس بعد ذلك هل يعتقد الصوفي أن هذه حقائق؟ نعم. بل لهذه المعارف سلطة الإلزام عند من يعانون الحالات

---

(١) Ibid., p. 401.

(٢ و٣) Ibid., p. 402.

الصوفية. قد لا يصدّق الناس المتصوّف في أقواله وقد يرمونه في السجن أو في مستشفى الأمراض العقلية لكنهم لا يستطيعون أن يحوّلوه عن أفكاره. ولا يقيم الصوفي اعتباراً للمذهب العقلي وحججه بل قد يسخر منه. حقاً ما وصل إليه من معارف بعيدة عن متناول الشعور المألوف لكنها تنطوي على إحساسات عضوية يوقن الصوفي بوجودها لأنه اكتسبها بإدراك مباشر لا يقلّ يقينه به عن يقيننا في إدراكنا الحسّي (١).

هل للتصوّف قيمة عند غير الصوفية؟ يجيب چيمس بالنفي. إن الذي لم يُعانِ التجربة الصوفية لا يعتقد بحقائق صوفية. وما يعتقد به الصوفية مؤكّداً لا يمكن أن يلزمونا به. كل ما يمكن قوله لنا إن ما سمّوه حقائق نسمّيها نحن (فروضاً). وإذا اعتقدنا بفروضهم فلن يكون ذلك لأسباب منطقية وإقتناع عقلي وإنما على أساس عاطفي فقط.

ويزيدنا چيمس تحليلاً فيقول إن الفروض الصوفية كان يمكن أن تنال إجماعاً منّا أو شبه إجماع لو أن الصوفية أنفسهم أجمعوا على اتفاقٍ فيما بينهم في فروضهم. لكنهم مختلفون فيمَ يصلون إليه من حقائق: يرى بعضهم أن الحقيقة الكبرى هي وحدة الوجود ويراها البعض الآخر في الوحدانية ويراها فريق ثالث في الثنائية (٢).

---

(١) James: V.R.E. pl 415.

(٢) Ibid., p. 416.

٣١ - علم الدين Science of religion:

رأينا مع وليم چيمس أن الأديان السماوية لم تعد موضع ثقة المستنيرين في عصرنا الحديث إلّا أنها تضمنت ثنائية متطرّفة بين الله والعباد، وأن عبور الهوّة بينهما غير مستساغ وأن أداء طقوس مفروضة شرط أساسي للصلة بين الله والفرد والإسراف في العبادة محبوب عند الله.

ورأينا معه أيضاً أن الفلسفة اللاهوتية منها والترنسندنتالية لم تعد أساساً يدعم الإيمان بالله ذلك لأن الإيمان ليس من شأن الذّهن وإنما من شأن الغريزة والإرادة فحسب.

ورأينا معه أخيراً أن التصوّف ليس الأساس الموضوعي ليجبر الناس على الاعتقاد بحقائقه، ثم إن الحياة الصوفية قد لا تلائم الحياة الاجتماعية المتطوّرة في كثيرٍ من صورها.

وصل چيمس من ذلك إلى أن أيّاً من هذه النظم لم يدعم الدين ولم يوجّه الإنسان نحو حياة دينية صحيحة. فرأى من واجبه أن يضع بضعة (فروض) يضمّنها أسساً وقواعد لديانة موضوعية. «ما دمت قد قلت فروضاً فمعناه أني لا أطمع في أن تكون حججي ملزمة ضرورية، وإنما سأقدّم شيئاً يمكن أن يتناسب مع الوقائع بطريقة لا يجد المنطق العلمي مجال اعتراض علينا[1]».

والحق أن چيمس لم يكن يعرض علمه الجديد عرضاً دقيقاً ينتقل من مقدمة إلى نتيجة، وتسلسل القضايا وتترتّب ترتيباً منطقياً.

(١) James: V.R.E. p. 505.

لا، وإنما ذكره من أجزاء مختلفة من كتابه الأساسي في الدين «صنوف التجربة الدينية»، كلمة هنا وكلمات هناك.

ويمكننا حصر هذا العلم في العناصر الآتية: مقدمات العلم، أسسه، الله، الصلاة.

أ ـ مقدمات علم الدين:

يضع جيمس مقدمتين:

أ ـ الرغبة في إثبات الأفكار العامّة المشتركة في كل الأديان بلا استثناء واستبعاد الأفكار الموجودة في دين والساقطة في دين آخر حتى لا نتّهم بالتناقض[١] والتقليل من محتوى علم الدين وجعل عناصره أقلّ عدد ممكن لكي نخلصها من التطرفات الفردية[٢]. ونتيجة ذلك أننا نستبعد ما في الأديان من أساطير وخرافات وعقائد متحجّرة جامدة dogmas[٣].

ب ـ اتباع منهج استقرائي بحت أي جعل التجارب الدينية المباشرة والوقائع الصوفية مادة بحثنا، واستخلاص نتائج منها، ونعمّمها، ونستخرج ما بينها من خصائص عامّة[٤].

---

(١) Ibid., p.p. 42, 505.

(٢) Ibid., p. 494.

(٣) Ibid., p. 424.

(٤) نفس الكتاب والصحيفة.

ب ـ أساسان لعلم الدين:

يضع چيمس أساسين:

أ ـ الأساس الوجداني: نادى وليم چيمس ـ كعالم سيكولوجي ـ أن إحدى وسيلتين تحدّد سلوك الفرد: إما فكر أو وجدان. قد يدفع الفكر إلى السلوك تارة وقد يدفع الوجدان إليه تارة أخرى. ويوجّه چيمس انتباهه إلى بعض المذاهب الدينية فيرى أن المذهب الرواقي والديانتين البوذية والمسيحية تتميّز جميعاً بأثر الوجدان كموجّه للسلوك الديني. ويخلص من هذه الملاحظة إلى أن تاريخ الأديان يدلّنا على أثر الوجدان لا الفكر في تدعيم العقائد. ويعتقد الاعتقاد الجازم الذي لا يشكّ فيه أن النظريات التي تنشأ لتدعيم الدين سواء كانت في صورة كتب مقدسة أو في صورة فلسفات برهانية ما هي إلاّ أشياء ثانوية في تدعيم الدين: إنها تكمل العقائد التي هي في أساسها قائمة في النفس أو تصلح بعض ما فيها[1]. ويقصد چيمس بالوجدان أن الإنسان يجد من طبيعته البشرية دافعاً إلى الاعتقاد بالدين. مقصد چيمس من الطبيعة البشرية هنا هو اعتقاده بوجود مجالات خفية من شعورنا متصلة ومرتبطة بعالم غير منظور. إن چيمس قصد دلالة أخرى للوجدان ـ كأساس في إقرار العقيدة ـ هي أن أثر الاعتقاد بالدين هو حصول صاحبه على السعادة والتفاؤل والأمل في حياته الراهنة. يشعر الإنسان بحاجته المُلِحّة للدين لأنه ينتج هذه الآثار التي يراها

---

(١) James., V.R.E. p. 494.

جيمس لازمة لتُعينه على حياته الأرضية وقد نتجت هذه النتائج من وراء الاعتقاد بعالم منظور كله خير وسعة.

لا يهمّ جيمس أن هذا الأساس للدين أساس يدعمه العقل أو لا يدعمه، ولكنه يريد عالماً يتحقّق فيه التفاؤل والأمل وتزداد خبرات الشخص فيه. وجد جيمس هذا العالم حين نعتقد بالدين. ولقد قلت إن ما يقوله جيمس يرويه على سبيل الفرض. ذلك لأنه يعلم أن الإيمان بالدين شيء ذاتي قد ينفع وقد لا ينفع: أعتقد على مسؤوليتك الخاصّة فإن وجدت نتائجه ملائمة لحياة خلقية ناجحة كان الدين حقيقة صحيحة. وإن كان العكس فاتركه.

ويستعير جيمس قضية من دكتور لويا حين يقول: «الله غير معروف وغير مفهوم ولكنه مستخدم (في حياتنا). إننا نستخدمه أحياناً كواهب الطعام لنا، ونستخدمه أحياناً كسند لنا في الأخلاق، أو كصديق، أو موضوع للحب. فإذا برهن الدين على أنه نافع لنا فإن الشعور الديني لن يسأل عن شيء بعد ذلك: هل هو موجود حقاً؟ وكيف يوجد؟ وما هو؟ هذه أسئلة لا جدوى فيها لا نطلب بالله وإنما نطلب الحياة. والحياة الواسعة المثمرة المرضية»(٢).

ب ـ الأساس الذهني: يرى جيمس أن للذهن وظيفته الثانية بعد

---

(١) Leuba: Contents of religions consciousness, in the monist p. 536. July 1901.

الوجدان، في ترتيب العقائد وتنظيمها وإذا كان لعلم الدين أساس ذهني فإنه ذلك الذي يجعله علماً موضوعياً إلى حدٍّ كبير.

يتساءل جيمس: «هل يوجد شيء عامّ مشترك في الدين تؤيّده شهادة إجماعية؟ ويجيب: نعم... يوجد شيئان مشتركان في كل الأديان على اختلافها هما:

قلق واضطراب، والتخلّص منه. والقلق إحساس بأن في طبيعتنا شيئاً خاطئاً والتخلّص منه إحساس بأننا قد ننقذ أنفسنا من هذه الخطيئة بإيجاد رباط قوي مع قوى عليا»[1].

وأُريد أن أُفصّل هذه الفكرة عند جيمس لأن لها خطورتها أقصد أن جيمس لم يتردّد في الهجوم على الأديان السماوية لإعلانها أن الخطيئة والشرّ عنصر أساسي في الإنسان وأن الإنسان ينبغي أن يكفّر عنها بكثرة العمل ليتطهّر منها ـ وفي هذا نزعة تشاؤم حاول جيمس أن يستبدل بها النظرة التفاؤلية.

اعتقد جيمس ـ حسب هذا النص ـ أن بالإنسان عنصرين: عنصر خاطىء وعنصر طيب. إن الإنسان يعاني خطأ في نفسه ويحاول أن يتغلّب عليه. وإذا حاولت أن أسأل جيمس عن دلالة هذا الخطأ هل هو خطيئة آدم حين عصى ربّه وخرج من الجنة أم هو الشعور بالإثم الذي توارثناه عن الآباء

(١) James: V.R.E. p. 498.

والأجداد فإنني لا أجد بياناً عند جيمس.

يظهر أن جيمس أخذ الفكرة عن الأستاذ لويا Leuba الذي ردّ المظهر الإلّهي للحياة الدينية إلى المظهر الخلقي لهذه الحياة. إن لويا يعرف الحياة الدينية بأنها إحساس بالنقص الخلقي مصحوباً بالحنين واللهفة إلى سلام الوحدة. ويشير الدين دائماً إلى رغبات انفعالية نابعة من الإحساس بالإثم وضرورة التخلّص منها[١].

ولقد تأثّر جيمس في رأيه في طبيعة الإنسان بمفكّر آخر أعتقد أن في عقل المتديّن شيئين:

أ ـ شعوره بالنقص والخطأ والإثم، وشغفه بالهروب منه.

ب ـ مثل أعلى يودّ الوصول إليه. والشعور بالإثم جزء واضح من شعورنا أكثر من تخيّل المثل الذي قد نهدف إليه[٢].

هذان مصدران تأثّر بهما جيمس في رأيه في الأساس الذّهني للدين. رأى أن يضيف إليهما جديداً. ماذا قال؟ قال جيمس إن الدين كائن في مكافحة الإنسان لعنصر الشرّ الذي فيه. ولن يتم ذلك إلّا باستغلال العنصر الطيب الذي فيه وأداء هذا العنصر وظيفته. ووظيفة هذا العنصر الطيب هي اتصاله بعالم آخر (هو العالم غير المنظور).

---

(١) Leuba: studies in the psychology of religion, 1896. p. 309.
ومأخوذ من كتاب أنحاء التجربة، ص ١٩٧.

(٢) ومأخوذ من كتاب جيمس السابق ص ٢٠٥ : Psychology of religion

ولا بدّ أن يستند هذا العنصر الطيب إلى أغوار عميقة في الطبيعة البشرية ذاتها. أقصد أن چيمس ربط هذا العنصر في الإنسان بما وراء النفس الشاعرة Subconscious أو النفس الكامنة السامية Subliminal.

جـ ـ الله في تصوّر چيمس:

إن النفس الكامنة والعنصر الطيب في الإنسان متصلان بعالم غير منظور يستمدّان منه العون ويتأثّران به. هذا العالم غير المنظور الذي أتحدث عنه من أول هذا الباب يمكن هو الله في تصور چيمس. دلّت التجارب الدينيـة على أن النفس الكامنـة متّحدة ومتّصلة بعالم خفي كبير. «هيا نقترح أن هذا الشيء الآخر (يقصد العالم الخفي) الذي نشعر بأننا مرتبطون به في التجربة الدينية هو الاستمرار اللاّ شعوري لحياتنا الشعورية. وحين نبدأ من هذه الفكرة نكون مخلصين للعلم الذي لم يتيسّر للأديان[1].

لعلّ چيمس يقصد بهذا النص أن الأديان فرضت الله قوة خارجة على الإنسان ولا صلة بينه وبين الإنسان حتى استحال وجود صلة معقولة بينهما وجاء هو ليفرض أن القدرات العليا العقلية الكامنة هي التي تحسّ بوحدة مع قوة خارجة علينا. وهو إحساس حقيقي لا ظاهري. ويقول: «سمِّ هذا العالم (الكبير الخفي) المجال الصوفي أو المجال الخارق للطبيعة super natural وليس هو بالمجال المثالي الخالص إذ له آثار علينا في العالم. حين نتصل به يتمّ في نفوسنا

(١) James: V.R.E. p. 502.

المحدودة عمل معين. وينبغي أن يكون العالم الذي ينتج آثاراً في عالم آخر عالماً موجوداً بذاته[1] ثم يقول:

«... إن الله نداؤنا الطبيعي... وسأسمّي ذلك الجزء السامي من الكون الله[2]».

- ماذا يعرف چيمس عن الله؟

رأينا أن چيمس نبذ البرهنة العقلية على وجود الله أو صفاته في معرض الحديث عن نقده للفلسفة اللاهوتية أو الترنسندنتالية حيث إن لا قيمة لها ولا أثر لها على سلوك الإنسان. لم يتحدّث چيمس في صلة الله بالعالم أعني هل هو قديم أو حادث. يكتفي بأن يقول إنه الخالق دون أن يحلّل صفة الخلق. ولم يتحدّث في حساب أو عقاب في الآخرة وإنما يكتفي بأن يقول: «يوجد إحساس بأننا ناجون بالرغم من كل مظاهر جهنم. وجود الله ضمان النظام السامي الذي يحافظ عليه محافظة دائمة مستمرة. قد يحترق هذا العالم أو يتجمد يوماً ما - كما يقول العالم - ولكن إذا كان هذا جزءاً من نظامه فالمؤكّد أن المُثُل العليا تتحقّق في كل مكان. ولذلك فإن وجود الله يقتضي أن الفاجعة Tragedy مؤقتة وجزئية وأن الانحلال ليس النهاية المطلقة»[3].

---

(١) Ibid: p. 506.

(٢) Ibid., p. 507.

(٣) Jean Wahl: Les philosophies pluralistes d'angleterre et d'amerique. Alcan, Paris. 1920. p. 157.

ولقد ذكر جيمس بعض صفات الله رأى أن يضيفها إلى علم الدين.

الله شخصية ذهنية Personalite mentale[1] دفعه إلى هذه الصفة رغبته في القضاء على الثنائية المتطرّفة في الأديان السماوية بين الله والناس. ترى الثنائية أن الإنسان من طبيعة مخالفة تمام المخالفة لطبيعة الله، وأن طبيعة الله مجهولة بل لا يصحّ التحدّث فيها، وكلّ ما ينبغي عمله أن تتلقى الأوامر والنواهي من الله، ونطيعها دون مناقشة أو شك في صحتها. وقد يكون بعض هذه الأوامر منطوياً على تعذيبٍ للناس ومع ذلك فالله يطلبها ـ أقول دفع جيمس إلى وصف الله بالشخصية أنه اعتقد أن الله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف في الدرجة فحسب. في الإنسان جزء خاطىء ناقص وجزء سام أما الله فهو السموّ كله. والجزء السامي الإنساني مرتبط بالوجـود السامي الإلّهي. إن الله أعلى مـراتب السموّ. وعلى الإنسان لا أن يصعد إلى الله أو يتقرّب منه كما يرى في التصوّف بل إن عليه أن يحقّق كماله الإنساني بمعونة الله أي أن يتغلّبِ الجزء الطيب في الإنسان بحيث يزول أثر النقص فيه.

وفكرة الشخصية عند جيمس مأخوذة عن چون ستيوارت مِلْ فإنه يصف الله بهذه الصفة. ولا يقتصر جيمس على ذلك بل يأخذ من مِلْ ما تنطوي عليه الشخصية في جانب الله.

إن الله محدود وليس العليم بكل شيء وهو الخاضع للزمن.

---

(١) Jean Wahl: Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'amerique. Alcan, Paris. 1920. p. 157.

إن الله محدود في علمه أي أن ذواتاً شاغرة تعرف وقائع لا يعلمها هو، والذات الإلّهية قد تجهل أشياء تعرفها ذوات إنسانية[1].

لِمَ قال چيمس ذلك؟

قال ذلك بدافع التعدّدية أو التجريبية الأصيلة. إن أبرز عناصر هذا التعدّد هو الإمكان. أي أن العالم لم يتمّ تكوينه من الأزل ولكنه يتمّ باستمرار على أيدي الناس. فقد تتمّ أشياء في العالم على أيدي الناس لا يعلمها الله. الواقع أن چيمس لم يكن مخلصاً لفكرة مِلْ بالمحدودية في الله كل الإخلاص. يقول: «... خطة الخالق في الكون ترك مجالٍ لكثير من التفاصيل ولكن كل الإمكانيات معلومة لديه»[2]. ثم يقول في نصٍّ آخر: وليس من المهمّ أن نعرف ما إذا كان الخالق هو الذي يقرّر الإمكانيات ويحدّد المصادفات تقريراً وتحديداً مطلقاً، كلٌّ يأتي في وقت معين، أم أنه يترك هذا التحديد للمخلوقات المحدودة مثلنا... ما يهمنا أن الإمكان حقيقة واقعة... سواء أهو الذي يحلّ الإمكانيات، أو يباشرها عن طريقنا، أعتقد أن ذلك قليل الأهمية ما دامت النتيجة لا تكون إلّا هنا والآن.

وما دمنا عرفنا مصدر فكرة چيمس في محدودية الله أي المصدر التعدّدي فإن من السهل إدراك معنى أن الله خاضع للزمن. لا يعني أن الله ليس خالداً وإنما يعني أن الله لم يخلق الكون من الأزل وإنما الخلق وعمل الله فيه قائم في مجال الزمن. والزمن صورة الإمكان.

---

(١) J.Wahl: Les philos pluralistes. p. 157.

(٢) James: Dilemma of determinism.

وأهم فكرة متضمّنة في فكرة الشخصية عند الله هي أن الله رفيق للإنسان صديق له مُعين له على الوصول إلى كماله، مُساعِد له في التغلّب على الشرّ الذي في العالم. ليس مصدر خوف لنا أو رهبة وإنما مصدر حبّنا لأنه رمز تفاؤلنا في هذه الحياة.

ولو سألت چيمس: «هل الله واحد أم يوجد معه شركاء؟ أجابك أنه مشرك، ويسألك هو: لِمَ يجب أن يكون الله واحداً؟ لِمَ يكون الله ملكاً متعالياً على كل قوة. . . إننا نريد مواطنين أحراراً في جمهورية كليّة. إن العالم شبيه بدولة جمهورية شعبية يقدّس كل عضو فيها أعمال الآخر، وفوقهم مُعين أكبر»[1].

يبقى سؤال أخير في تصوير چيمس لله. هل لله وجود موضوعي عند چيمس؟ هل الله موجود سواء أكان موضوع إيمان الإنسان أم لم يكن؟ هل الله من خلق الإنسان وتصوّره؟ إن روح كتابات چيمس لا تؤدّي إلى الحكم بأن الله وجوداً موضوعياً بالمعنى الدقيق. قال في إرادة الاعتقاد: إن اعتقادك في وجود الله يبرّر وجوده ويحقّقه، وقال: إن لوجود الله في نفسك أثراً على سلوكك أي سيخلق التفاؤل والخير وسيحقّق الأمن والسعادة. هذا ما رأيناه.

ويظهر أن چيمس أراد أن يفلت من هذه الورطة (وهي أن الله خلق الإنسان) فرأى أن الآثار الناتجة لنا عن تصوّر الله صادرة عن وجود حقيقي فعلاً. لو لم يكن الله موجوداً حقاً لما أنتج هذه الآثار: «. . . إن هذا الذي ينتج آثاراً في عالم آخر يجب أن يكون عالماً

---

(١) J. Wahl: Les philos. pluralistes. p. 150.

موجوداً بذاته. ولذا يشعر أنه لا مبرّر فلسفي للقول بأن العالم الصوفي أو العالم المعقول عالم غير واقعي وغير موجود»[1].

د ـ الصــــلاة:

يبقى شيء أخيراً يصل إليه چيمس في علم الدين. وهو كيف تتحقّق الصلة بين الإنسان والله؟ جوابه أن الصلة تتحقّق عن طريق الصلاة.

يعتقد چيمس أن الصلاة حلقة الاتصال بين الله والإنسان. بل الصلاة ماهية الدين الصحيح. ولا يعني چيمس بالصلاة صلوات الدعاء بل يرى أن صلاة الدعاء نوع واحد من أنواع الصلوات. «إن الصلاة نوع من العلاقة الداخلية أو المحادثة الباطنية مع قوة مقدسة»[2]. وتتكوّن الصلاة ـ عند چيمس من الشعور الموجود عند الأفراد بعلاقتهم مع قوى عليا يشعرون أنهم مرتبطون بها. هل للصلاة نتائج؟ يُجيب چيمس بالإيجاب: «إننا بالصلاة نرى قوىً غير منظورة ونرى أثراً لها في حياتنا. حقّاً كل هذا شيء ذاتي ولكن لا تنسَ أن الدين يجب أن يقوم أو يزول بالإقتناع بأن آثاراً من نوع ما تحدث فعلاً»[3].

ويظهر أن چيمس تأثّر في قيمة الصلاة بمفكّر ديني نشر كتاباً له في عصره ويستشهد چيمس ببعض فقرات منه. يقول المفكّر

---

(١) James: V.R.E. p. 506.

(٢) Ibid., p. 454.

(٣) Ibid., p. 456.

الفرنسي: «الدين محادثة أو علاقة إرادية مشعور بها بين روح ما وقوة غامضة يشعر فيها الإنسان أنه يعتمد عليها، وأن مصيره مرتبط بها. وتتحقق هذه الصلة بالله عن طريق الصلاة. إن الصلاة هي الدين العملي أي أنها الديانة الحقيقية.

إن الصلاة تميّز الظاهرة الدينية من تلك الظاهرات الشبيهة بها مثل الظاهرات الخلقية والدينية... ولا أفهم من هذا اللفظ عبارات غير مُجدية ولا مجرد تكرار لصيغ معينة وإنما هي تلك الحركة التي تقوم بها الروح وتضع نفسها في علاقة شخصية مع قوة غامضة تشعر الروح بوجودها. فإن حرمنا من هذه الصلاة حرمنا من الدين[1].

٣٢ - علم الأخلاق عند وليم چيمس:

لم يهتمّ وليم چيمس بعلم الأخلاق اهتمامه بالمنهج الفلسفي أو نظرية الصدق أو نظرية الدين وإنما نجد له في الأخلاق آراء مثبتة في مختلف آرائه، نرى كلاماً خلقياً في أبحاثه الدينية وفي نظريته في التعددية الأصيلة أو في كتبه السيكولوجية حين يتحدّث عن الانتباه أو العادة أو الغريزة أو الإرادة.

ورأيت أن أُجمِل أهم آرائه في الأخلاق في العناصر الثلاثة الآتية:

الإلزام الخلقي - مذهب التفاؤل الخلقي ويسمّيه چيمس المليورزم Meliorism - وحرية الإرادة الإنسانية.

---

(١) A. Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion. 2e. ed. 1897. p.p. 24 - 6.

٣٣ - الإلزام الخلقي:

يرى چيمس أنه لا معنىً لقيام علم أخلاق في عالم ليست به حياة إنسانية. إن عالماً به عناصر مادية ومركّبات كيماوية لا نجد منه مدلولاً للخير والشرّ والفضيلة والرذيلة والحُسْن والقبح والإلزام. لا يمكننا أن نقول إن جسماً مادياً أكثر خيراً من جسم مادّي آخر. إنه موجود أو غير موجود وكفى. ولذلك يرى چيمس أن الأخلاق تقوم في عالم به كائنات، لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر هذه الكائنات هي بنو الإنسان(١). فعلم الأخلاق قائم إذن في عالم إنساني.

وينكر چيمس علم الأخلاق العقلي المطلق الذي نجده متضمّناً مواعظ وإرشادات عن النضال، وترك الرذائل، أو تلقّي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة وطاعتها: يقول چيمس إن مثل هذا العلم لا دلالة له ولا معنى. إن مصدر العلم الأخلاقي إنساني بحت. وذلك لأن الإنسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول أن يكون الإنسان مصدر الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة. إن الخير خير بالنسبة له والشرّ شرّ بالقياس إليه. ومن ثم أمكن لچيمس أن يقول: «إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للأشياء من قيمة خلقية إلاّ باعتباره هو»(٢).

---

(١) James: Essays in pragmatism. p. 29.

(٢) Ibid.,.

وما دام وصل چيمس إلى هذه النقطة فإنه جاعل مادة بحث الفيلسوف الخلقي المثل المتحققة في هذا العالم والتجارب الفعلية التي يعانيها الأفراد ويقومون بأدائها.

وينتهي من ذلك إلى القول بأن المطالب الملزمة والرغبات المشروعة هي الحاصلة على إجماع شعبي. سنعتبر الحسن ما رأى معظم الناس أنه كذلك، وما ينكره الإجماع فهو قبيح. «إن الآراء الذائعة حقّ وإن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العامّ، ومن الحماقة لكثيرٍ منّا أن يحاولوا التجديد في الأخلاق[1]. ينبغي أن نتمسك بالحسن والقبيح في عُرْف المجتمع. وللزمن فعله وأثره في تطوّر الفضائل، فقد ينهض بعض الأفراد ويرون آراء أو يتمسكون بأفعال جديدة يعتقدون أنها أكثر خيراً مما درج عليها الناس، فتتغيّر الفضائل إذا قبلتها الجماعة.

ويحاول چيمس أن يربط الأخلاق بالدين ليضع له الأساس الموضوعي فيقول: «إنه يبدو لي ـ وتلك نتيجتي النهائية ـ أن العالم الخلقي المستقر المنظّم الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي لا يمكن أن يوجد كاملاً إلّا حيث توجد قوة مقدسة، ذات مطالب عامّة شاملة. فإذا وجدت هذه القوة فإن منهجها في إخضاع أحد المُثُل للآخر سيكون المنهج الصحيح لتقدير القيم... لذلك ينبغي علينا ـ كفلاسفة ـ ومن أجل تحقيق غاياتنا من إيجاد نطاق خلقي واحد: أن نفترض وجود الله»[2].

---

(١) James: Essays in pragmatism. p. 82.

(٢) Ibid., p.p. 86 - 7.

٣٤ - التفاؤل الخلقي:

المليوررزم Meliorsm (التفاؤل الخلقي) اصطلاح يصطنعه چيمس للدلالة على الموقف القائل بأن العالم ليس خيراً في ذاته، وليس شرّاً في ذاته وإنما يمكننا أن نجعله خيراً بمكافحتنا الشرّ الذي فيه، أو المليوررزم اصطلاح يقف به چيمس موقفاً وسطاً بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم. يرى چيمس أن الخير ليس ضرورياً ولا مستحيلاً، ولكنه ممكن. وأن الشرّ كذلك ليس أساساً وعنصراً من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلّب عليه. ويعلن چيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وُفِّقَ في اعتقاده هذا، فإن العالم يصبح خيراً حقّاً. وإذا اعتقد بالتشاؤم. أي أن العالم شرّ وسلك وفق ذاك فإن العالم يصبح شرّاً حقيقياً. ومعنى الخيرية عند چيمس ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة.

والحق أن مذهب التفاؤل الخلقي ليس مذهباً خلقياً فقط، وإنما هو منبثٌّ في فلسفة چيمس الدينية والميتافيزيقية: أعني أن چيمس حلّ - عن طريق التفاؤل - مشكلة الخلاص Salvation في الدين، والجِدّة في مذهب التعدّد الميتافيزيقي، والشرّ في الأخلاق.

٣٥ - التفاؤل والخلاص:

رأينا أن عنصراً أساسياً من عناصر الدين عند چيمس هو الاعتقاد بعالم غير منظور. ومبرّر هذا الاعتقاد أن له آثاراً على حياتنا هو أثر التفاؤل: أي أن العالم الخفي قد يوجِد نوعاً من الأمان

والابتهاج والارتياح ويبصرنا إلى أن العالم خير ومصدره واسع فسيح وأن الكون أوسع مما نرى وأنه يوجد مجال إمكان للحصول على السعادة. إن أصابنا عجز أو يأس في عالمنا. والتفاؤل الديني بهذا المعنى متّصل بمشكلة الخلاص في الديانة المسيحية.

أراد چيمس ألاّ يقرّر الخلاص كما نادت به العقائد المسيحية، وألاّ ينكره كما رأى التشاؤميون الذين نادوا بأن الخلاص مستحيل. وأراد أن يقف موقفاً وسطاً بقوله إن الخلاص ممكن. وإمكان الخلاص عنده قائم على أساس برجماتي. يرى چيمس أن الخلاص محتمل ويزداد احتماله كلما زادت الظروف التي تدعو إليه. إن لكلٍّ منّا مُثُلاً يطالب بها ويرغب فيها فإذا ما حقّق فرد منّا رغبة يهدف إليها، فإنه يكون قد حقّق لحظة من لحظات الخلاص[1]. اعتبر چيمس الخلاص إمكاناً حيّاً للوصول إلى الكمال، لا أحكاماً مجرّدة، أو عقائد غير إنسانية.

ونظرية چيمس في الخلاص مرتبطة بنظريته في الميتافيزيقا أي مذهب التعدّد لأنه مُنْطَوٍ على الإمكان.

إن العالم يزداد فيه باستمرار، ويخلق خلقاً متصلاً، لأن به فجوات ونحن المالئون لها. وعملنا هذا هامّ لنا وللعالم. إننا نشعر أننا مُنشِئون عاملون لهذا العالم ونطمئن إليه ولا نرهبه، ويصبح العالم ميداناً لنشاط ممكن للإنسان. يقول چيمس:

---

(١) James: Pragmatism. p. 286.

(٢) Ibid., p.p. 288 - 9.

«ما الشروط التي لو توفرت لجعلت إمكان الخلاص حقيقة واحدة؟ إنها ذلك المزيج من الأشياء التي تعطينا الفرصة لأن نملأ فيها من فجوات... هل عملنا ذاك يحقّق خلاص العالم؟ نعم... ولا معنىً للخلاص إذا فهمنا أن العالم نشأ دفعةً واحدة كاملاً تامّاً. ولكن يمكن فهم الخلاص إذا كان يتحقّق الكمال على دفعات، بإضافات جزئية - إضافة أجزاء جديدة إلى جانب بعضها».

٣٦ - التفاؤل والشرّ:

قلت إن چيمس يرى أن مذهب التفاؤل يحلّ له مشكلة الشرّ في الكون. وتذكّر أني قلت في عرضي لمذهب التعدّد أن چيمس برّره للمصاعب القائمة في مذهب الواحدية. أبرز مأزق يخلفه المذهب الواحدي هو استحالة التخلّص من الشرّ، واستحالة تفسيره. بل إن أصحاب المطلق وعلى رأسهم هيجل يعتبرون الشرّ عنصراً ضرورياً في الكون وأنه يجب علينا أن نتحمّله ونحافظ على وجوده لأن له وظيفة أساسية في تقدّم البناء الأخير للحقيقة.

يعلن چيمس أن مشكلة الشرّ مستحيلة الحلّ على الأساس الميتافيزيقي وإنما يمكن حلّها على أساس عملي(١). وبمعنىً آخر لم يسأل چيمس: ما الشرّ وما دلالته؟ وإنما يسأل كيف نتغلّب عليه؟ لقد تغلّب چيمس على الشرّ بما قاله في التفاؤل الخلقي (المليورزم) ليس العالم خيراً في ذاته ولا شرّاً وإنما يصبح خيراً باعتقادنا أن العالم كذلك أو شرّاً إذا اعتقدنا أنه شرّ. يقول چيمس: «أعتقد أن

(١) James: V.R. p. 125.

العالم خير واسلك وفق اعتقادك ستجد أنه خير، لأنك لو اعتقدت أن العالم شرّ وسلكت وفق ذاك الاعتقاد فإنك تخلق بذلك عواطف اليأس والعجز والقنوط وسيصبح العالم شرّاً حقيقياً... إن العالم خير يجب أن نقول ذلك ما دام هو عبارة عمّا نصنعه فيه؟ وسنصنع فيه الخير»[١].

ويعتقد چيمس أن الإنسان السليم العقل Healthy - minded ينظر إلى الأشياء على أنها حسنة وخيِّرة أما المريض Sick soul فإنه ينظر إليها على أنها شرّ في ذاتها. ويصبح الإنسان متفائلاً إذا اعتقد بخير العالم لأنه سوف يجد العالم يلبِّي رغباته، ويخدمه، وسيرفع عنه الاضطراب والقلق. وحينئذ لن يفكّر في الشرّ وسيعتبر أنه شيء غير موجود أو سيتجاهله على الأقل.

بل يقول چيمس أكثر من ذلك: «إن معظم ما نسمّيه شرّاً يرجع إلى النحو الذي يأخذ الناس به الظواهر. يمكنك أن تجعل الشرّ خيراً بتغيير بسيط في الموقف الداخلي للإنسان المتوقع للشرّ: (أي تغيير) من موقف الخوف منه إلى موقف نضاله. وستصبح لذعة الشرّ حلاوة إذا قبلنا مواجهته بضرب وابتهاج أنكر ما في الوقائع من سوء واحتقر شبح سوئها، وأدِرْ ظهرك لها. فإن الشرّ الذي فيها قد يزول[٢].

---

(١) James: Essays in pragmatism. p. 31.

(٢) James: V.R.E. p. 89.

٣٧ ـ التيار البرجماتي بعد وليم چيمس:

إن صحّ أن أُطلق اسم (مدرسة هارڤارد) على الحركة البرجماتية التي قادها پيرس وتبعه فيها چيمس، فإن لها آثاراً هامّة على مدرستين أُخريين إحداهما مدرسة اكسفورد في إنجلترا وقادها الفيلسوف فرديناند كاتنج سكون شلر — F.C.S. Schiller

والمدرسة الأخرى هي مدرسة شيكاغو في أمريكا وقادها الفيلسوف الشهير چون ديوي.

أ ـ فرديناند شلر[1] (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧):

اتفق فرديناند شلر مع وليم چيمس في اتجاهاته الفلسفية،

---

(١) ينبغي ألّا نخلط بين فرديناند شلر الفيلسوف الإنجليزي الذي أتحدّث عنه هنا وجان فردريك شلر J.K.Schiller (١٧٥٦ ـ ١٨٠٥) الألماني صديق چوته، وماكس شلر M.Schiller (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) العالِم في النفس والأخلاق والمفكّر اللاهوتي على أساس فنومنولوجي، ولقد وفّق ماكس شلر بين الفنومنولوجيا واللاهوت الكاثوليكي؛ كما اتخذ أيضاً موقفاً إنسانياً بين الواقعية والمثالية كما يجب ألّا نخلط بين المذهب الإنساني Humanism كما قال به شلر الإنجليزي في مطلع هذا القرن، والمذهب الإنساني الذي ساد أوروبا بعد عصر النهضة والذي وقف يعارض الأفكار الدينية في القرون الوسطى ويخرج عليها.

أما فرديناند شلر فكان أُستاذاً للفلسفة بأكسفورد، وهو المتزعّم للحركة البرجماتية في إنجلترا والسبب الذي من أجله لم يصب شهرة في المذهب البرجماتي مثل ما أصاب وليم چيمس شيئان: جفاف أُسلوبه وذلك أدّى بچيمس إلى الدفاع عن زميله شلر بأسلوبه الجذّاب الأدبي المقنع، كما أن شلر لم يقل بأفكار فلسفية لم يقل بها چيمس يزيد عليه في الأصالة كثيراً: إذ =

وكانت بينها مشاركة في الآراء، كما كانت بينه وبين ديوي صداقة، وود. ولشلر مذهب فلسفي كبير خاصّ فيه شيء من المشاكل، فتكلم في منهج فلسفي، ونظرية للمعرفة ونظرية تعددية في الميتافيزيقا، وآراء في الأخلاق والدين، كما بحث في المنطق الصوري بحثاً أدّى به إلى رفضه حيث يستدلّ به منطقاً عملياً للاستعمال وساقه ذلك إلى أن البديهيات ليست ضرورية وإنما هي مصادرات إنسانية.

ولقد أعلن شلر اسم فلسفته (المذهب الإنساني) Humanism، وأعلن اسماً آخر لها وهو «المثالية الذاتية» Personalid. ولكن جوهر فلسفته ـ بوجهٍ عامّ ـ ثورة على المطلق والمذهب الواحدي ودفاع عن أن الإنسان عنصر ضروري في بناء الصدق بل وبناء الواقع.

والمذهب الإنساني عند شلر شديد القرب من المذهب البرجماتي عند چيمس بل إني أرى أن هذين المفكّرين عبّرا عن اتجاه واحد بمعنى الكلمة، وليسا مذهبين مختلفين. وينكر شلر ذلك الرأي إذ يرى أن المذهب البرجماتي ليس إلا فرعاً بسيطاً أو ليس إلاّ تطبيقاً للمذهب الإنساني.

ولقد استخدم چيمس مرة المذهب الإنساني مرادفاً لمذهبه البرجماتي، ولكن حذّره شلر من ذلك وردّ عليه بقوله إن المذهب البرجماتي أضيق نظاماً من المذهب الإنساني لأن الأول في جوهره

بالرغم من أن أساس فلسفة شلر البرجماتية سيكولوجي إلاّ أنه لم يكتب كتاباً منظّماً واحدا في علم النفس مثل (مبادىء علم النفس) الخالد چيمس.

نظرية في المعرفة، أما الثاني فيضيف إلى هذه النظريات نظريات أخرى من الميتافيزيقا والأخلاق والجمال والدين[1].

وبحثي في مذهب وليم چيمس البرجماتي يدحض هذا الرأي إذ بيّنت أن مذهب چيمس نظرية معرفة، ثم اتخذ أساساً لميتافيزيقا ولنظرية في الأخلاق والدين وسنرى أن آراء شلر في الميتافيزيقا والأخلاق والدين لا تختلف ـ حتى في دقائقها ـ عن آراء چيمس في هذه الفروع.

ومن هنا أمكنني القول بأن المذهب الإنساني في أكسفورد والمذهب البرجماتي في هارڤارد يعبّران عن تيّار واحد وحقيقة واحدة.

ـ صلة شلر بچيمس:

وإذا أردت أن أُحقّق أيّ المفكّرين أسبق من الآخر إلى إذاعة التيار البرجماتي أجد التحقيق صعباً. بالإضافة إلى عدم جدواه في البحث. كلّ ما أستطيع أن أقول إن چيمس وشلر كانا على اتصال شخصي ومشاركة فكرية، وكأنهما كانا على عقد فيما بينهما يقضي أن يشتركا في صياغة مذهب واحد وكلٌ يدافع عنه في وطنه. وأستطيع أن أقول أيضاً إنه كان أحدهما يقتبس من الآخر دون حرج ودون ادّعاء السرقة.

ولقد أشار شلر في كتبه إلى إعجابه الشديد (بمبادىء علم

(١) من مقدمة كتاب F.G.S. Schiller: Studies in humanism.., ed., 1912 Macmillan, London.

النفس) وإرادة الاعتقاد لچيمس وكان يستغلّ أفكارهما في نظرياته الإنسانية. ولقد أشار چيمس بالمثل في كتابه (برجماتزم) إلى اتفاقه مع شلر في نظرية المعرفة. بل وعقد فصلاً خاصّاً في كتابه ذاك بعنوان «دفاع برجماتي عن المذهب الإنساني في مسألة أنطولوجية»، وكان دفاعاً عن مذهب التعدّد الميتافيزيقي. ونجد في كتاب چيمس عن (معنى الصدق) فصلاً بعنوان (المذهب الإنساني والصدق) يشرح فيه نظرية الإنسانية ويعلن أنها نفس وجهة نظره. ونجد أيضاً في كتاب التجريبية الأصيلة فصلاً بعنوان (ماهية المذهب الإنساني).

ولديّ نصّ يشير إلى الأسباب التي دفعت چيمس إلى موافقة شلر في كل ما يقول. يقول چيمس: «... إن السبب الأول الذي دفعني إلى الدفاع عن المذهب الإنساني هو أنه اقتصاد فكري، إذ يتخلّص المذهب من المشاكل التي يُثيرها المذهب الواحدي كمشاكل الحرية والشرّ وما إليهما. ويتخلّص أيضاً من بعض المشاكل الميتافيزيقية فمثلاً يتخلّص من المذهب اللاّ أدري حين ينكر افتراض وجود وقائع فائقة على التجربة، ويتخلّص المذهب الإنساني أيضاً من المطلق كما عرضه برادلي. كما ينكر المطلق عند رويس»[1].

ولديّ نص آخر ينطوي على قيمة كبرى إذ اتخذ چيمس مبدأً إنسانياً أساساً لنظرية المعرفة البرجماتية كما اتخذه أساساً لميتافيزيقا التعدّد. يقول چيمس: «إذا كانت النظرية الإنسانية (ولو أن جزءاً ما

(١) James, Radical empiricism. p. 195.

من التجربة يمكن أن يعتمد على جزء آخر من التجربة لكي يكون جزءاً له وجود بوجهٍ من الوجوه التي نقيم لها وزناً، إلاّ أن التجربة بوجهٍ عامّ تعتمد على ذاتها ولا تعتمد على شيء) مقبولة فإنه ينتج عنها ـ إذا كنّا نتحدّث في باب المعرفة ـ أن الذات العارفة والشيء المعروف يجب أن يكونا جزءين من أجزاء التجربة، إن جزءاً ما من التجربة يعرف جزءاً آخر منها أو أن الأجزاء يمثّل بعضها بعضاً، وينوب بعضها عن بعض، بدلاً من أن يمثّل الشعور وقائع خارجية عنه... إن الفيلسوف الإنساني ينظر إلى المسافة الكائنة بين الذات والموضوع نظرة برجماتية. ويرى أنها تتكوّن من تجارب واصلة إن لم تكن فعلية فممكنة[1].

ويمكنني أن أقف في التحقيق على أسبقية فكر چيمس أو شلر بقولي: إن چيمس سبق شلر في رأيه في الدين والاعتقاد وتبريره بحوالي تسع سنوات[2] وأن شلر سبق چيمس في القول بمادة أولى أو تجربة أصيلة بسنة واحدة[3] وإن كان چيمس أخذ التجربة الأصيلة وسار بها إلى طريق جدّ مختلف كما رأينا.

(١) Ibid.; p. 196.

(٢) كتب چيمس إرادة الاعتقاد سنة ١٨٩٧، وكتب شلر رأيه في (الإيمان والعقل والدين) في سنة ١٩٠٦ في Hibbert Journal ونشرت كفصل من فصول كتابه (دراسات في المذهب الإنساني) الذي صدر في سنة ١٩٠٧.

(٣) قال شلر رأيه في المادة الأولى في كتابه (المذهب الإنساني) الذي نشر في سنة ١٩٠٣ وقال چيمس رأيه في (هل للشعور وجود)، و(عالم التجربة الأصيلة) (وهما أساس التجريبية الأصيلة) في سنة ١٩٠٤.

- المذهب البرجماتي والإنساني عند شلر:

- ما الصدق؟

يستخدم شلر كلمة (برجماتزم) كثيراً وبصراحة وفي مواطن متعددة من كتبه. ولا يرى خلافاً بين الاتجاهين البرجماتي والإنساني من حيث إنهما منهجان أو نظريتان في المعرفة، واعتبرهما مترادفين على هذا الأساس.

إن القارىء لشلر ليلحظ مدى اهتمامه الشديد بنظرية المعرفة فنراه يتساءل دائماً: ما القضية الصادقة؟ وكيف نحكم على قضية بأنها صادقة؟ وكيف نميّز بين الحقائق الصحيحة ومجرد الدعاوى التي قد تصبح خاطئة؟ ويجيب شلر بقوله: «متى أعلنت قضية عن نفسها بأنها صادقة فإن نتائجها يجب أن تستخدم دائماً في اختيار دعاواها، وبمعنى آخر ما يتبع عن صدق القضية في المجال الإنساني هو هو صدقها الحقيقي وقوتها المنطقية[1] وهو لا ينسى أن يشير إلى مبدأ بيرس البرجماتي ويعلن أنه المسلّمة الكبرى.

وإذا جاء شلر ليعرّف الصدق عرّفه التعريف البرجماتي الذي قال به جيمس لكنه يضيف إليه العنصر الإنساني. يرى شلر أن القضية صادقة إذا كان لصدقها نتائج عملية. ومعنى النتائج العملية أن يكون للصدق مقام ومركز وقيمة لصالح الإنسان ومنافعه، والميدان الذي يجد فيه الإنسان نتائج عملية للأفكار مما يحقّق مصالحه ومنافعه ميدان التجربة. ولـ«شلر» رأي في معنى التجربة أذكره في حينه. يرى شلر أن الصدق والتجربة شيئان متضايفان أي

(١) Schiller, studies in humanism. p. 5.

أن معيار الصدق لفكرة ما هو إلاّ محاولة عملية يقوم بها الإنسان في عالم التجربة وقد تنتهي بفوز أو بفشل وفي كلتا الحالتين يكون للتجريب العملي قيمة كبرى.

وإن كان الصدق متضايفاً مع التجربة عند شلر فإنه مرادف للتحقيق، إذ تثبت الفكرة صدقها إذا أمكن تحقيقها تجريبياً. أما إذا ادّعيت أنها قضية صادقة، ولم تخضع لتحقيق تجريبي فإنك كاذب في ادّعائك وليست صادقة بحال. «قل إن صدقها صدق بالقوة، أي أنه لا معنىً لها، أو أن صدقها معتمد على شرط لم يوجد بعد»[1].

والتحقيق عند شلر معناه التطبيق، ومجال التحقيق أو التطبيق أي مجال الوصول إلى نتائج عملية من وراء صدق الفكرة هو مجال التجربة. ومغزى تطبيق الفكرة هو أن العلميات الحسّيّة التي يبذلها الإنسان لاختبار صدق الفكرة تُزيل ما بها من لَبْس وتُظهِر ما فيها من دلالة[2].

ولكن لا زال معيار الصدق عند شلر غامضاً إذ لم نفهم بعد ما هي النتائج العملية أو النتائج المحقّقة بالتجربة أو النتائج التي وجدت لها تطبيقاً عملياً؟ يجيب شلر بأن الصادق بالنسبة لإنسان ما يؤثّر عليه في سلوكه. وينبغي أن تسوقني الفكرة إلى غرض ما. ينبغي أن يرتبط التطبيق بفرض ما. ولقد تعلّم شلر من سيكولوجية جيمس أن كل الحياة العقلية موجّهة لفرض.

---

(١) Ibid., p. 8.

(٢) قارن ذلك بما قاله بيرس في معيار وضوح الفكر عن طريق العمليات الحسّيّة لأنها بذلك ستجعل تحقيق الفكرة عاماً ممكناً لأيّ إنسان.

فقال من بعده إن النتائج العملية لفكرة ما هي نتائج لإنسان ما عن مسألة ما لفرض ما. ـ لا يقصد شـلر أي نتائج ولكنه يريد أن تكون النتائج محدّدة وموجّهة لفرض محدّد[1].

والمعنى الدقيق لفكرة ما قائم على الاهتمام والفرض والرغبة والانفعال والهدف ونحو ذلك.

وكما أساء الناس فهم النتائج العملية للفكرة عند چيمس أساؤوا فهمها عند شـلر بحيث اعتبروا شـلر موجّهاً للأفكار نحو غايات نفعية في حياة الإنسان اليومية. لا أبرىء شـلر من ذلك لكنه لم يكن كل قصده. وإنما كان يقصد أولاً وضع منهج للتفكير الفلسفي والعملي. يقول شـلر:

«إن الصدق قيمة وله علاقة بفرض... أي غرض لأيّ إنسان يهتمّ بأنه عملية عقلية»[2].

ويقول أيضاً: «الصدق ما كان نافعاً في بناء العلم والبطلان ما كان عديم النفع لهذا الفرض. والعلم صحيح إذا أمكن استخدامه لكي يلائم حياتنا وإلاّ فليس علماً»[3].

ويقول؛ «لكي نحدّد الجواب الصادق أو الخاطىء لأيّ سؤال يكفينا أن نلاحظ أثره على البحث الذي نحن مشتغلون به ونلاحظ

---

(١) قارن ذلك بتفسير چيمس لكلمة عملي practical وأعلن أنها مرادفة particular.

(٢) Schiller, studies in Humanism. p. 152.

(٣) Ibid., p. 159.

علاقة ذلك بما ينشأ عن ذلك البحث، فإذا كانت هذه الآثار نافعة كان الجواب صادقاً وحسناً لفرضنا ومفيداً كوسيلة لهدف ننشده»[1].

تبيّن مما سبق أن معنى الصدق واحد عند چيمس وشـلر وأنه يعني النتائج العملية للفكرة واتفقا في تصوّر (العملية) ولكنهما اختلفا في العرض والألفاظ التي رآها كلٌّ منهما وافية بمقصده. كانت فكرة قابلية الفكرة للعمل وللتطبيق أقنوم الصدق عند چيمس بينما كانت فكرة الأغراض الإنسانية أقنوم الصدق عند شـلر.

ـ المذهب الإنساني:

ضرورة إدخال عنصر الفرض الإنساني في الصدق يمهّـد السبيل لفهم (المذهب الإنساني) عند شـلر أو المذهب البرجماتي حيث هما منهجان أو نظريتان في المعرفة كما قلت.

يعرّف شـلر المذهب الإنسـاني بأنـه إدراك أن المشاكـل الفلسفية تهتم بالإنسان الذي يهتمّ بدوره بإدراك عـالم التجربـة الإنسانية[2]. ومعنى التعريـف أن الفلسفة الكاملة هي التي تهتمّ بطبيعة الإنسان المتكاملة، وأن هذه الطبيعة الإنسانية هي المقدّمة الكبرى التي يجب أن تهدف إليها الفلسفة. أولى المشاكل الفلسفية ينبغي أن تكون مشاكل الإنسان وبذا تصبح المعرفة موجّهة نحو تحقيق أغراض الإنسان وقد بيّنت أن المقصود بأغراض الإنسان هو أن تكون هدف الأفكار. لا تصبح الأفكار تأمّلات وإنما موجّهة نحو

(١) Ibid...

(٢) Ibid., p. 12.

منفعة محدّدة سواء في بناء العلم والمعرفة النظرية أو في تلبية رغبات الإنسان وتحقيق أهدافه.

ولن ينقلب شـلر ذاتياً في المعرفة. إنه لا يرى مانعاً أن تبدأ المعرفة ذاتية، وإذا كانت هذه المعرفة صادقة بالمعيار الذي ارتآه، فإنها ستنتشر بين الناس، وتعمّم على أنها حقائق، فإن عمّت ارتفعت على ما بها من ذاتية وأصبحت موضوعية[٢].

ولقد دافع وليم جيمس عن شـلر في مسائل كثيرة منها اتّهامه بالذاتية. يقول جيمس:

«... يقول فيلسوف المطلق [ردّاً على شـلر]: ما الذي يجعلك تتحمّس للصدق الذي تخلقه أنت؟ لو اتّبعنا المنهج البرجماتي وتساءلنا، ما الحقيقة التي يمكن معرفتها؟ وكيف تتصل الحقيقة بأشياء محسوسة؟ سنجد الجواب الصادق ما هو ثابت راسخ، وما هو مفيد نافع، وما يُؤثَر به ويُعتَمد عليه، وما يُعَوّل عليه ويقبل التحقّق، وما هو حقيقي بمعنى ما له قيمة عملية. وليس غير ذلك. فالذي لا أساس له وما هو معرّض للفشل، وما هو غثّ ولا يقف أمام التحقيق يستبعده المذهب البرجماتي.

ومَن يعترض علينا حين نقول: «الصدق هو ما أشعر أنه صدق» نقول له: سنوافق على هذا التعريف إذا أصررت. سنشعر بأن الصدق كذلك، وسنزيدك على القول بذلك أيضاً، وسنظلّ نقول

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥٥، وهذه الفكرة هي جوهر دفاع شـلر عن بروتاغوراس وردّه على ما يقال إن (الإنسان معيار الإنسان) مبدأ ذاتي.

حتى تقبلوه جميعاً. فما التناقض في هذا؟ إن هذا يدلّ على أن المذهب الإنساني لا يهمل الصفة الموضوعية في الصدق»[1].

- ميتافيزيقا التعدّد عند شلر:

ونظرية شلر الإنسانية في الصدق قائمة على نظرية إنسانية أخرى في تصوّر الوجود. ويرى شلر أن الإنسان هو صانع الصدق وأنه كذلك صانع الوجود ونظريته الميتافيزيقية تعدّدية مثل نظرية جيمس. ولقد استهزأ الناس بشلر حين قال إن الإنسان صانع الوجود وخالقه وكان استهزاؤهم له سوء فهم لمذهبه.

ومن غير المعقول أن يعتقد شلر أن الإنسان خالق الوجود. بل إنه سلّم بالمذهب الواقعي في المعرفة وهو أن العالم المادّي مستقل عن الإنسان سابق في وجوده عليه. ثم يقول: إن الوجود كما نعرفه ناقص يحتاج منّا إلى فعل لإتمام ما به من نقص - هذا ما عنى به شلر في فكرة خلق الإنسان للعلم. وهذا يسوقنا إلى تصوّر شلر للعالم أو تصوّره للتجربة.

يقول شلر: إن الواقعة - بأوسع معانيها - هي ما يقع تحت التجربة وبذلك يشمل هذا التعريف الخيالات والأوهام والأخطاء والتخليط. ومن هنا كانت الواقعة سابقة على التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حقيقة. ولكي نفهم الواقعة ينبغي أن نسمّيها الوجود الأول Primary reality[2] وهو السابق على كل وجود جزئي. إن هذا

---

(١) جيمس: معنى الصدق، ص ٧٤ - ٧٦.

(٢) الوجود الأول عند شلر هو التجربة الأصيلة عند جيمس ولكن بينما جعل =

العالم الذي نعيش فيه أشبه شيء بالوجود الأول ويجب علينا أن نغيّره وأن نعدّل ما به وأن ندخل عليه إضافات من صنعنا حتى نستطيع الحياة فيه. يقول شلر: «لم نصنع الوجود لكنّا وجدناه وحين رأيناه وجدناه غير كافٍ وبدأنا نعمل فيه. إن الوجود كما هو أمامنا عماء لا دلالة له. وهو المادة الخامّ في الكون»[1]. ويتصوّر شلر أن هذا العالم محتاج إلى مجهود منّا وبدون هذا المجهود لن توجد وقائع بالنسبة لنا. ويعتقد أننا بإضافاتنا هذه، نصنع العالم وبصناعتنا هذه نصنع الصدق. ومعنى ذلك أن المعرفة الإنسانية موجّهة لأغراض الإنسان ويجب أن يكون العالم مجال تحقّق هذه الأغراض وذلك بأن نجعله موضع اهتمامنا ورغباتنا وأهدافنا. وإذن فمعرفتنا له معناها البحث فيه للوصول إلى وقائع تحقّق ما لنا من رغبات وأغراض. وبذا نكون خالقين لمعرفتنا ولوجودنا.

- تبرير الاعتقاد الديني عند شلر:

أُعجب شلر بإرادة الاعتقاد لوليم چيمس، واعتقد بالمصادرة القائلة بأن من الممكن الاعتقاد بأشياء لم نستطع أن نبرهن بالعقل على صدقها، ولكن طبيعة الإنسان تقبلها. واتخذها وسيلة لتبرير الإيمان. ولكن شلر بحث في الإيمان بحثاً جديداً أضاف إضافات إلى أفكار چيمس الاعتقادية.

شلر فكرته بداية لصناعة ما يخدم الإنسان في الكون نرى چيمس يجعلها نقطة بداية لرفع التمييز بين الشعور والعالم.

(١) شلر: دراسات في المذهب الإنساني، ص ١٨٧.

أعلن شـلر أن العقل ليس ملكه، وإنما يقوم مقام عادات اكتسبها الناس من قديم، ووجدوا لها نفعاً أكيداً في سلوكهم الناجح في الحياة. فكأن الأحكام أو الأفكار ما هي إلاّ حيلة صناعية أقامها الإنسان للتكيّف مع التجربة.

وينتقل شـلر من ذلك إلى القول بأن الفكـر ينطوي على استخدام تصوّرات ومبادىء مثل الذاتية وعدم التناقض. وكان ينظر إليها على أنها بديهات ضرورية ولكنه يرى أنها مصادرات: بمعنى أن الفكر وصل إليها لا بطريق قبلي، وإنما وصل إليها بحكم تكيّفه مع البيئة وبفضلها. وهذا يتضمن أن مصدرها التجربة.

وإذن فلا توجد بديهيات وإنما توجد مصادرات. وبمعنىً آخر لا توجد ضروريات وإنما توجد فروض أوحت بها التجربة وقبلناها ولكن لم نستطع أن نبرهن على صدقها. وبالرغم من ذلك فلها قيمة عملية في سلوكنا.

إن التفكير إذن قائم على مصادرات. والمصادرات لم تخضع لبرهان وإنما إيمان. ومن هنا أصل إلى تعـريف شـلر للإيمـان الديني. يقول: «الإيمان اعتقاد بشيء أنت تعلم أنه غير صادق، أو الإيمان موقف عقلي يمكّننا من الاعتقاد بأشياء مرغوب فيها قبل أن نبرهن عليها، مع وجود الأمل في أن هذا الموقف قد يمكّننا من تحقيقها... إن الإيمان موقف للإرادة وليس كل العقل، وبـذا يتضمن المخاطرات. ويلزمنـا أن نحقّق الإيمان، ويكـون ذلك بالوصول إلى نتائج عملية[1]. ويفسّر شـلر ذلك بأن واجب الإنسان

(١) Schiller, Studies in humanism. p.p. 35 - 8.

افتـــراض صـــدق الإيمـــان والسلوك بمقتضى هـــذه الفـــروض والمصادرات.

ويتخذ شـلر نفس طريقة چيمس في الثورة على أعداء الدين بقوله: إن فروض الدين كفروض العلم: إن العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحاً انتظاراً لتحقيقه. والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك إذ يسلّم بفروضه وينتظر نتائجها العملية. وكل الخلاف بين العالِم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمي يتمّ في وقت أقصر من تحقيق الفرض الديني[1].

ـ المذهب الإنساني في أمريكا:

وكما تلقّى چيمس مبدأ پيرس البرجماتي، وحوّله لأغراض خلقية ودينية وتربوية كذلك تلقّى الأمريكـان المذهب الإنسـاني وجعلوه اتجاهاً دينياً فقط على نسق (ديانة الإنسانية) لأوجست كونت لدرجة آذت شـلر وجعلته يقول إن مذهبه الإنساني نظرية في المعرفة فقط.

ولقد صِيغَ المذهب الإنساني في أمريكا في «بيان الإنسانيين» Ahumanist manifesto ونشر في سنة ١٩٣٣ ووقّعــه كثيرون[2]، وتضمن البيان نقطاً كثيرة أذكر أهمها:

١ ـ الكون موجود بذاته وليس مخلوقاً.

٢ ـ الإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها.

---

(١) Ibid: p.p. 358 - 369.

(٢) وقـع البيان EA. Burtt وچون ديوي وJ.H. Rundall وSellars وغيرهم.

٣ ـ لا ثنائية بين العقل والبدن وأن النظرة العضوية إلى الحياة نظرة صادقة.

٤ ـ ثقافة الإنسان الدينية ليست إلاّ نتاج التطوّر التدريجي الناشىء من التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية والوراثة الاجتماعية.

٥ ـ لا تقبل طبيعة الكون أيّ ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية.

٦ ـ لقد ولّى الزمن الذي كان يعتقد الناس فيه بالدين وبالله.

٧ ـ يتركّب الدين من الأفعال والتجارب والأهداف التي لها دلالات في نظر الإنسان ومن هنا زال التمييز بين المقدّس والمادّي.

٨ ـ إن التحقيق التامّ للشخصية الإنسانية هدف الإنسان.

٩ ـ يعبّر عن الانفعالات الدينية بالإحساسات الشخصية والجهود الجماعية التي تحقّق الرفاهية الاجتماعية.

١٠ ـ لا توجد إذن انفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة[١].

ب ـ چـون ديوي[٢]:

چون ديوي عملاق من عمالقة الفلسفة المعاصرة بلا نزاع.

---

(١) W.H. Werkmeister: A history of philosophical ideas in America. Ronald press. Go. N.Y. 1999. p.p. 5800 - 1.

(٢) ولد ديوي في برلنجتون Burlington بولاية ڤرمونت Vermont سنة ١٨٥٩ =

وتشهد بذلك مؤلّفاته التي قد لا تدخل تحت حصر سواء في عددها وفي تنوّع الموضوعات التي خاضتها. وإن مقارنة بسيطة بينه وبين زميله برتراند راسل الذي يقال إنه ضرب الرقم القياسي في كثرة التآليف، تجعلنا نحكم أن ديوي أكثر تأليفاً، بل أشدّ عمقاً وأصالةً في بعض الموضوعات[1].

وجون ديوي عملاق أيضاً لأنك تجد من العسير صياغة فلسفته في قضايا قصيرة موجزة، لقد كتب وألّف مدة خمسين عاماً أو تزيد[2]. واقتضى ذلك منه أن تتطوّر أفكاره على مرّ الزمن، بالإضافة

= (تلك السنة التي ظهر فيها أصل الأنواع لداروين، وتلك السنة التي كان يناهز وليم چيمس العشرين من عمره، وكان يضع تشارلز پيرس في هذه السنة الميتافيزيقية والمنطقية لنظرية التطوّر في الوقت الذي كان كل العلماء عاكفين فقط على النتائج الطبيعية والبيولوجية للنظرية). ودخل ديوي جامعة ڤرمونت وهو في السادسة عشرة. ولمّا أخذ إجازتها درس في المدارس الثانوية ثلاث سنين، دخل بعدها جامعة جونز هوبكنز كمُعيد للفلسفة حيث كان پيرس أُستاذاً هناك. ونال الدكتوراة في الفلسفة من هذه الجامعة سنة ١٨٨٤. وأصبح ديوي أُستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو سنة ١٨٩٤. واستطاع أن يؤسّس في شيكاغو مدرسته التجريبية المشهورة التي كان لها الفضل في خلق آرائه التربوية الأصيلة. وأصبح ديوي أُستاذاً للفلسفة في جامعة كولومبيا سنة ١٩٠٤ وظل هناك حتى اعتزل الخدمة في سنة ١٩٣٠. ومات ديوي في أول يونيو سنة ١٩٥٢.

(١) كتب راسل في موضوعات التربية والتعليم هاوياً معتمداً على قراءاته في علم النفس وخبرته العملية. أما ديوي فكتب في التربية مُحترِفاً واضعاً لها مبادئها وأُصولها وأفكارها الجديدة التي ترتبط دائماً باسمه.

(٢) أول كتب ديوي هو psychology ونشر سنة ١٨٨٧ وآخر كتبه The theory of inquiry ونشر سنة ١٩٣٨.

إلى أنك قد تقف أحياناً على تفسيرات متعدّدة لاتجاه بعينه وتتردّد أيّ التفسيرات يعبّر عن الرجل. كان ديوي قد بدأ حياته متشيّعاً لمذهب هيجل مدافعاً عنه، ولكنه عاد فأنكره بعد حين، أو وجّهه وجهة أخرجته من محتواه الأصيل. وكذلك أعلن أول مرة إنكاره لكل ميتافيزيقا، ثم عاد فأثبتها على نحوٍ معين. ولقد تكلم ديوي كثيراً عن أصالة الفكر الإنساني ووظيفته الأساسية الخالقة في المعرفة كما تكلّم كثيراً أيضاً في أصالة الواقع واعتباره المصدر الوحيد للمعرفة بحيث تتردّد أيّهما جوهر فلسفته، وهكذا.

أما إذا حدّدت نفسي بالاتجاه البرجماتي عند ديوي دون العناية بالنظريات الفلسفية الأخرى له، فيمكن التمهيد لهذا الاتجاه بقضايا موجزة.

ـ بمَن تأثّر ديوي؟

قلت: إن ديوي آمن بأفكار هيجل الميتافيزيقية في بداية حياته الفلسفية، علّمه هيجل أن الواقع عملية Process تنتهي إلى غاية هي الوصول إلى الوجود المطلق، وأن مطلب الإنسان وسعيه نحو الحقيقة جزء من أداء هذه العملية، وعلّمه أيضاً أن الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان في تطوّر ونموّ، وأن غايته الوصول إلى المطلق أي مطابقة الفكر لعقل خالد منذ البداية.

ولكن ديوي كان ـ بالإضافة إلى ميوله المطلقة ـ ذا روح علمية تجريبية إذ كان يعتقد أن مناهج العلوم الوضعية ينبغي أن تكون أساس البحث الفلسفي ولذلك ثار على فلسفة هيجل المطلقة أو

لاءم بين ما فيها من أسس وما وصل العلم إليه من نتائج: أخذ من هيجل أن الواقع عملية وأن الحقيقة التي يهدف إليها الإنسان متطوّرة. وأنكر عليه أن الواقع يتّجه إلى مطلق وأن الحقيقة الإنسانية تطابق حقيقة خالدة ـ بل أعلن ما هو أكثر من ذلك إذ يقول إن الوجود ليس نسقاً ثابتاً وليس نسقاً على الإطلاق وإنما هو جملة من الأشياء المتغيّرة التي تنمو وتتطوّر على الدوام.

وتأثّر ديوي بدارون ونظريته التطوّرية في البيولوجيا كما تأثر بمذهب هيجل. اقتنع ديوي أن البيولوجيا ينبغي أن تكون أساس العلوم والبحث الفلسفي، فبدلاً من النظر إلى أساس رياضي أو ميتافيزيقي للمعرفة يجب اتخاذ البيولوجيا أساساً لنظرية المعرفة، ولم يعد الإنسان ـ في رأيه ـ كائناً مفكّراً، بقدر ما هو كائن بيولوجي وظيفته التكيّف بل هو هدفه. ومقولات هذا الهدف ينبغي أن تكون التفكير الكائن العضوي والبيئة والتطوّر والملاءمة.

ولقد انتفع ديوي بنظرية التطوّر لدارون وبمبادىء علم النفس لوليم چيمس في الوصول إلى نظرية تطوّريّة للعقل الإنساني حين رأى أن العقل ليس جوهراً ممايزاً للبدن، وإنما العقل وظيفة، أو موجة لفرض، ومحقّق لهدف هو تحقيق التكيّف البيولوجي، وأنه وسيلة للإنسان في الملاءمة بينه وبين ما حوله من بيئات.

فإذا أضفت إلى تأثير هيجل ودارون وچيمس معاصرته لبيرس[1] وقبوله للمعيار البرجماتي في الصدق أمكنني أن أرى تلك المؤثّرات مدخلاً لفهم فلسفة ديوي.

---

(١) كان ديوي تلميذاً لبيرس في جامعة جونز هوبكنز وكان عضواً عاملاً في =

ـ مذهب الوسيلة **Instrumentalism** عند ديوي:

عدل ديوي عن استخدام الكلمة براجماتزم واضعاً كلمة أخرى هي (مذهب الوسيلة) ليُشير إلى اتجاه برجماتي خاصّ به.

والحق أن مذهب الوسيلة ليس مذهباً بقدر ما هو منهج ارتآه ديوي أساساً للمعرفة الصحيحة. ومن الملاحظ أن ديوي يمتاز على چيمس وشـلر بأنه وجّه اهتماماً كبيراً للمنطق، وصرّح كثيراً بأنه يؤسّس قواعد منطق تجريبي وأن بداية عمله هي إنكار أيّ قاعدة أو أيّ مبدأ قبلي وينبغي أن تشتق كل القواعد والمبادىء المنطقية من التجربة، أو من تفاعل الإنسان مع البيئة.

وبهذا يمكننا فهم مقصد ديوي الوسـلي. يقول ديـوي: «الوسيلة محاولة لتأليف نظرية منطقية دقيقة في التصوّرات والأحكام والاستدلالات في صورها المتنوعة، بالانتباه أولاً إلى وظيفة الفكـر في تحديد النتائج المستقبلية تحديداً تجريبياً. ومعنى ذلك... أن المذهب الوسـلي ليس نظرية في هذا الحكم أو ذاك الجزئي المرتبط بمادته الخاصة ولا بما يتضمنان من أشياء جزئية، وإنما هو تأسيس نظرية في الصور العامّة للأفكار والاستدلالات[1]».

النادي الميتافيزيقي الذي ولدت فيه البراجماتزم. ويقال إن ديوي لم يأخذ فلسفة بيرس مباشرة من صاحبها، وإنما بدأ حياته الفكرية بالرجوع إلى فلسفة چيمس ثم الوصول إلى فلسفة بيرس من أستاذ آخر وهو J.S. Morris وبعد ذلك رجع إلى كتب بيرس نفسه.

(١) Dewey: Development of American pragmatism.
وهي إحدى مقالات كتاب فلسفة القرن العشرين لرونز.

ومن هذا يمكن فهم مذهب ديوي البرجماتي وهو مذهب منطقي يهدف إلى تحديد النتائج المستقبلة للأفكار.

ولكي يمكن فهم هذا المذهب يصحّ أن أُمهّد له بأشياء:

ما البحث What is inquiry؟

يعرّف ديوي البحث بأنه التحويل الموجّه في تميزاته وعلاقاته الأساسية لتحويل عناصر الموقف في كل موحد. وبمعنى آخر «يهتم البحث بالتغييرات الموضوعية للأشياء الموضوعية».

إن البحث عند ديوي ينشأ نتيجة تفاعل الإنسان مع البيئة ـ هذا التفاعل يمكّن الإنسان من الوصول إلى مبادىء وقواعد من التجربة على أساسها يعمل. وظيفة هذه العملية التي يقوم بها العقل يسمّيها ديوي بالبحث. وبمعنى أوضح هو تلك العلاقة المتبادلة بين الكائن العضوي والبيئة.

ما العقل عند ديوي؟

يعتقد ديوي أن الإنسان كائن بيولوجي متطوّر عن مراحل متدرّجة من التكيّف مع البيئة. واشتقّ ديوي من هذا الاعتقاد طبيعة المعرفة فرأى أنها ما يكيّف الإنسان للبقاء. وبذا يصبح التفكير وسيلة بيولوجية لتحقيق التكيّف أو يصبح العقل هو القدرة على التكيّف في المواقف الجديدة[1]، هذا ما تعلّمه ديوي من دارون. وتعلّم ديوي من جيمس أن العقل ليس مجرد متفرّج Passive spectator عمّا يدور

---

(١) Bahm: Philosophy; an introduction, Wiley, N.Y. 1953. p. 159.

بالكون وإنما هو خالق نتائج معينة في هذا الكون ـ وهذه النتائج موضوعية وثابتة ومستمدّة يمكن دراستها كسائر الوقائع التاريخية الموضوعية. بل لعلّ هذه النتائج أكثر دقّة ويقيناً وعن طريقها يعمل العقل[١].

وإذا أردنا أن نتتبّع منشأ المذهب الوسلي عند ديوي رأيناه كامناً في فكرتين: فكرة قال بها وليم چيمس، وأخرى نادى بها كثيرون وعلى رأسهم بردجمان P.W. Bridgman.

أخذ ديوي من چيمس أن الأفكار الصادقة هي ما لها أثر على السلوك واستخدم چيمس هذا الأساس في حلّ مشاكل الدين والأخلاق فرأى أن الفكرة التي يؤدّي الاعتقاد بها إلى تكيّف الإنسان في حياته الدينية والعاطفية فكرةصحيحة. عتب ديوي على چيمس أنه حصر هذا الأساس في المجال الانفعالي فحسب ـ وأراد ديوي أن يسير بأساس چيمس إلى نهاية من وجهة منطقية.

يقول ديوي: «... نرى أن چيمس كان ينظر إلى الأفكار والنظريات على أنها وسائل نافعة في تكوين الوقائع المقبلة بطريقة معينة. ولكن اتجه چيمس برأيه إلى المظاهر الخلقية لهذه النظرية ـ تلك التي سمّاها بالمليورزم Meliorism أو المثالية الخلقية... ولم يحاول أن يتقدّم بنظرية كاملة في الصور والتراكيب للعمليات المنطقية المؤسّسة على الأفكار[٢].

---

(١) Classic American. Philosophers. Edited by M. Fisch. Y.Appl eton. Century profit. p. 332.

(٢) ديوي: (تطوّر البرجماتزم الأمريكية)، ص ٤٦٣.

أما ما أخذه ديوي من الأستاذ بردجمان فهو المذهب الإجرائي Operationism[1] وخلاصته أن معنى أيّ تصوّر قائم في مجموعة من عمليات أو أن التصوّر ما هو إلاّ مجموعة متّسقة من الإجراءات.

هاتان الفكرتان وجّهتا ديوي نحو القول بالمذهب الوسلي. أراد أن يجعل الأفكار والنظريات وسيلة لمعرفة منطقية لا لعقائد عاطفية، وأراد كذلك أن يجعل كل قيمة الأفكار فيما وراءها من عمليات جزئية حسّيّة، وبمعنى آخر أراد ديوي أن يجعل للفكرة نتائج عملية هي مجموعة من العمليات الجزئية ولذا قال: «طبيعة الأفكار قائمة في صورة عمليات تقوم بها وأن صحة الأفكار تُقاس بنتائج هذه العمليات»[2].

---

(١) المذهب الإجرائي معناه القول بأن معنى أيّ تصوّر قائم في مجموعة من العمليات الجزئية والحسّيّة وأن دلالة أيّ قضية كائنة فيها إذا كان يمكن اختبارها عن طريق عمليات جزئية تنطوي عليها من هنا يقول المذهب إن دلالة القضايا لا بدّ وأن تكون دلالة تجريبية دائماً. ويميز المذهب إذن بين القضايا الصورية والتجريبية فالأولى تنقصها دلالات تجريبية وأن القضايا الثانية تكون صحيحة إذا وُجِدَت لها نتائج في صورة عمليات حسّيّة.
ولهذا المذهب ناحيتان: ناحية في علم الطبيعة إذ يطيح بتصوّر الزمان أو المكان على أنهما مطلقان وأنه استغل نظرية النسبية في إمكان تحديد عمليات حسّيّة يمكن على أساسها قياس الزمان والمكان. ولقد كتب برودجمان كتاباً عن صلة المذهب بالفيزياء الحديثة وعنه أخذ ديوي آراءه.
ومذهب الإجراء هذا له صلة بعلم النفس بل يوجد فرع في علم النفس اسمه علم النفس الإجـرائي .operational psy وهو مرتبط ارتباطاً شديداً بعلم النفس السلوكي لواطسن.

(٢) Dewey: Aquest for gertainty. p. 111

ومن هنا يمكن فهم نظرية الوسيلة عند ديوي إذا ربطنا بين كل المؤثّرات السابقة.

الإنسان كائن يريد التكيّف مع البيئة، وأن عقله وأفكاره وسائل لتحقيق هذا التكيّف، ولن يكـون للفكر قيمة إلّا إذا كان له نتيجة عملية، ومعنى النتيجة العملية أن تظهر عن صدق الفكرة عمليات جزئية حسّيّة. وإذن فمعيار الصدق في الفكرة أو القضية ـ عند ديوي ـ هو أن تكون لها نتائج في صورة عمليات جزئية أما هل يرى، ديوي أن تلك العمليات ينبغي أن تكون فعلية في الحاضر أو ممكنة في المستقبل فأمر جدير بالبحث لأنه مصدر سوء فهم هذا المذهب عند ديوي وقبل ذلك يصحّ أن أُمهّد له.

لا يرى ديوي الفكرة التي لها نتائج عملية صادقة والتي ليست لهـا نتـائـج عمليـة كـاذبـة وإنمـا يسمّي الأولى فكـرة مـرضيـة Satisfactory، والثانية غير مرضية. أو فكرة حسنة وفكرة رديئة.

ويفسّر ديوي كلامه هذا بقوله: إن الأفكار وسائل لغايات ـ هي تحقيق تكيّف الإنسان مع البيئة، ويفهم ديوي البيئـة بنوعيهـا: الطبيعية والاجتماعية. يجب أن تكون الأفكار وسائل تكيّفنا مع الطبيعة بمعنى إدراكها وفهمها وتوجيهها والتحكّم فيها والسيطرة عليها.

أما معنى أن الأفكار وسيلة لتكيّفنا مع البيئة الاجتماعية فهو أنها تؤدّي إلى القيام بأهداف معينة والاستفادة منها، وإذا نظرنا نظرة فاحصة سنجد أن تلك الأهداف صادرة عن المجتمع ذاته. فإذا حقّقت الأفكار هذه الغايات كانت مرضية وإلّا كانت غير مرضية.

كأن ديوي يقول: إن الفكرة مرضية إذا كانت نتائجها ملبّية لحاجات الإنسان وغير مرضية إذا لم تحقّق هذه الحاجات. وديوي لا يعترض على هذا التفسير ولكنه كان مَثار اعتراضات كثيرة. أذكر اعتراض راسل على هذه النظرية لديوي في الصدق.

يقول راسل: «افرض أنك قلت لي: هل شربت القهوة مع طعام الإفطار صباح اليوم؟ لو كنت شخصاً عادياً سأحاول أن أتذكّر. ولكن لو كنت تلميذاً لديوي فسأقول: انتظر لحظة يجب أن أحاول تجربتين قبل أن أخبرك. سأحاول أولاً أن أعتقد أنّي شربت القهوة وألاحظ النتائج ثم أحاول أن أعتقد أني لم أشربها وألاحظ النتائج. ثم أقارن بين المجموعتين من النتائج لأرى ما هي النتائج التي أجدها مرضية. فإذا فضّلت مجموعة على الأخرى سأقرّر الجواب. وإلّا سأعترف أنه لا يمكن الإجابة على السؤال»[1].

سوء فهم مذهب الوسيلة:

ولقد كانت نظرية الوسيلة مَثار سوء فهم من كثيرين إذ ربط الناس بين نتائج الفكرة العملية وبين التكيّف وفهموا أن الوسيلة إذن هي أن الأفكار وسيلة لتكيّف الإنسان مع الحياة اليومية.

وحين علم ديوي بذلك أعلن أن هذا التفسير سوء فهم لنظريته. إنه لم يكن يقصد أن الفكرة وسيلة لرضى أو تكيّف، وإنما يقصد أن تكون الفكرة وسيلة لأفكار أخرى، فمذهب الوسيلة ينطوي

---

(١) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٨٢٥.

في أساسه على النتائج المستقبلة للفكرة[1] - لا النتائج الراهنة.

«إن المذهب الوسـلي نظرية لا عن الكفاية الشخصية وإنما عن موضوع العلم الحقيقي كما نجده في تعريفات الفيزياء[2]. أو أن للمعاني قيمة دلالة بقدر ما لها آثار ونتائج على بعضها بعضاً ويؤيد ذلك أن ديوي حين يذكر كلمة (عملي Practical) يعني بها أيّ نتائج دون أن يحدّدها بالنتائج البيولوجية أو الاجتماعية - أيّ نتائج تملكها الفكرة. كأن معنى (عملي) هو الإشارة إلى المستقبل فقط[3].

وهنا اختلف تفسير الفلاسفة للمذهب الوسـلي: رأى البعض أن معناه أن الأفكار وسائل لتحقيق تكيّف الإنسان مع البيئة، وكتب ديوي نفسه مليئة بالنصوص المؤيدة لذلك. ورأى البعض أن معنى المذهب أن الأفكار والنظريات وسائل لأفكار ونظريات أخرى وذلك لكي يتمّ بناء العلم. ونصوص ديوي ناطقة بهذا المعنى أيضاً.

أرى أن حلّ الإشكال هو في الفحص عن مدى اعتقاد ديوي بنظرية الإجراء فإنه إذا كان ديوي معتقداً بها على نحوٍ مطلق فإن ذلك يؤدّي إلى الاعتقاد بأن مذهب الوسيلة مذهب يرى للأفكار نتائج جزئية حسّيّة فعلية حاضرة لا مستقبلة لأن معنى العمليات الجزئية قائم في الوقت الحاضر ولا معنى للعمليات الجزئية في وقت

---

(١) قارن ذلك بقول پيرس: «ليس من الضروري أن يوجد المفسّر (الدلالة) حالاً وفي الوقت الحاضر وإنما يكفينا مفسّر يتمّ في المستقبل». جـ-٢ - ٩٢.

(٢) Werkmeister: A history of philosophical ideas in America, p. 555.

(٣) Ibid.,.

مستقبل. أما إذا كان إيمان ديوي بنظرية الإجراء للعمليات الجزئية في وقت مستقبل. أما إذا كان إيمان ديوي بنظرية الإجراء ضعيفاً فإن معنى مذهبه الوسلي هو أن الأفكار عبارة عن بناء نسق العلم بعضها فوق بعض وأن بعضها وسيلة لبعض وأن النتائج العملية للفكرة ترادف النتائج المحدّدة الجزئية التي يمكن أن ينشأ عنها بحث في المستقبل. وهنا يصل إلى اتفاق مع پيرس.

المحتويات